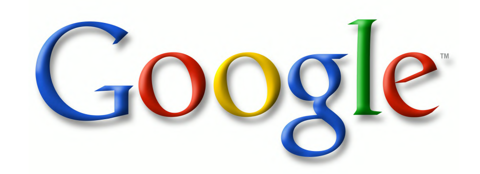
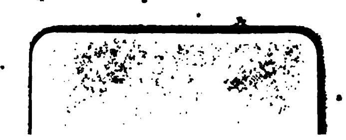


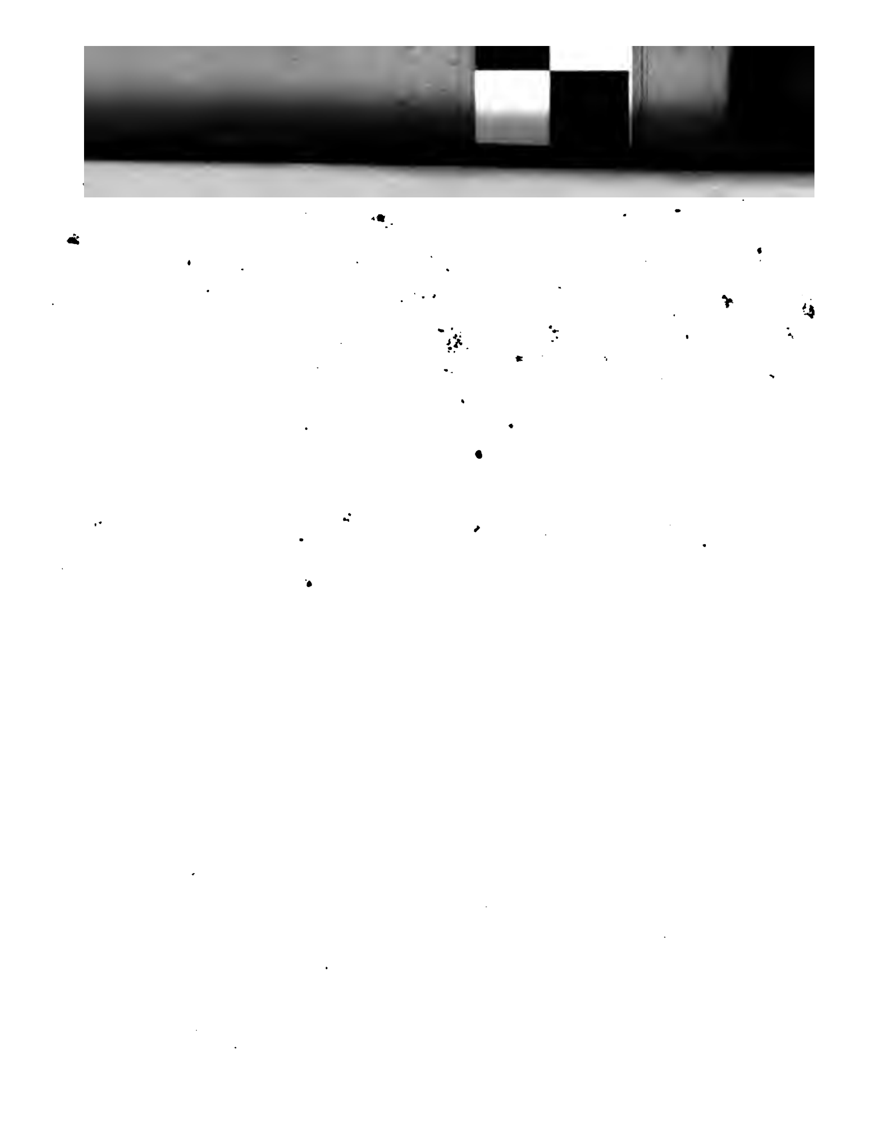
















Vom Staatsleben

nach

platonischen, aristotelischen und christlichen Grundsätzen.

Eine staatswissenschaftliche Abhandlung

von

P. F. Stuhr.



Erster Theil.

Berlin.
Ferd. Dümmler's Buchhandlung.

1850.



Vorrede.

Mit dem Entschlusse zur Ausarbeitung des vorliegenden Werkes war ursprünglich die Hauptabsicht verbunden, die heutzutage so allgemein verbreiteten gefährlichen Irrthümer in Rücksicht auf die Frage darüber, aus welchem Prinzip die Berechtigung zu staatlicher Oberherrlichkeit herzuleiten sei, einer näheren Prüfung zu unterwerfen. Die Ausführung der Aufgabe schloß sich in einer der Natur der Sache gemäßen einfachen Weise an Forschungen darüber, wie ein Platon, ein Aristoteles über den in Frage gekommenen Gegenstand gedacht hätten, und wie nach christlichen Grundsätzen derselbe zu beurtheilen sei, an. Dabei ward der schon angedeutete Hauptzweck nie aus den Augen verloren. Manches indeß, was allerdings nicht in der unmittelbarsten Beziehung zu dem, was die Hauptfrage betrifft, zu stehen scheint, bot sich im Laufe der Untersuchung nicht blos für den Zweck allgemeinerer Erläuterung des Hauptgegenstandes, sondern auch für den der Schilderung des politischen Lebens der Hellenen überhaupt dar. Daß Vieles, was auf diesen letzteren sich bezieht, mit in das Werk verflochten ist, wird wohl um so weniger zum Vorwurf gereichen können, als jedenfalls

dadurch auf das, worauf es hier vorzugsweise ankommt, ein helleres Licht geworfen wird.

Manchem könnte es vielleicht scheinen, daß es für den Zweck der Lösung der Hauptaufgabe nicht nöthig gewesen wäre, aus dem Aristoteles so manches Einzelne, worauf hingewiesen worden ist, beizubringen. Erwägt man jedoch, wie viel Licht über das innere politische Getriebe im staatlichen Leben der Hellenen durch manche Bemerkung des in seiner Betrachtungsweise inmitten der Verhältnisse des praktischen Lebens sich haltenden Philosophen verbreitet wird, so wird man ein näheres Eingehen auf Bemerkungen der angegebenen Art nicht für unpassend halten können. Denn je klarer das Bild der geschichtlichen Bewegungen des staatlichen Lebens der Hellenen dem Bewußtsein vorgezeichnet wird, um so eher von allen Seiten verständlich werden demselben auch die Gedanken der hellenischen Philosophen über die höchsten staatsrechtlichen Fragen entgegentreten.

Mehr in dem Gebiete einer reinen Gedankenwelt bewegte sich allerdings der Geist Platons als der des Aristoteles. Doch das Innere und Tiefere des geistig-politischen Lebens der Hellenen in dessen geschichtlicher Entwickelung hatte er um so klarer aufgefaßt. Der Gedanke vom Staat, wie er ihn sich ausgebildet hatte, war kein wesenloser Traum. Daß vielmehr in der innersten Tiefe der Seele des Hellenenvolkes ein demselben lebendig Entsprechendes wohnte, diese Behauptung gegen die gewöhnliche Ansicht von der Idealität des platonischen Gedankens vom Staat durchzuführen, wird in der vorliegenden Schrift versucht. Unläugbar ist, daß Platon das

tige Leben der Hellenen weit tiefer aufgefaßt hatte als
stoteles, dessen Bewußtsein in pragmatischer Verstän=
keit sich mehr in der Betrachtung der gegebenen Ver=
tnisse und deren Begriffe sich bewegte, als daß es auf
Auffassung der inneren, das Ganze durchwohnenden
ele vorzugsweise gerichtet gewesen wäre. Keiner von
den Richtungen, deren die eine Platon, die andere Ari=
teles verfolgte, darf ihre Berechtigung abgesprochen wer=
; daß aber in der platonischen Richtung einem Höhe=
in der Wissenschaft nachgestrebt worden sei als in der
stotelischen, ist eben so gewiß als dies, daß man heut=
age größtentheils in einer der aristotelischen verwandten
ergehend, das mehr bei Seite liegen läßt, was der
tonischen entsprechen würde.

Das größte Unheil unserer Zeit ist offenbar das,
ß das Bewußtsein über die allgemeineren das Leben
errschenden Prinzipien fehlt. Bei seinen staats= und
tsphilosophischen Untersuchungen geht man zum großen
eil mit Ausnahme Weniger nicht von der Betrachtung
ltgeschichtlicher Verhältnisse, sondern von der der Zu=
nde der Menschen in ihrer Vereinzelung aus, da doch
Leben der Menschen wie das der Staaten wahre Be=
tung überhaupt nur hat, inwiefern es in das Bereich
chichtlicher Verhältnisse aufgenommen ist und davon
schlungen wird. Daß Platon die Wahrheit dieses Ge=
ikens erkannt hatte und an denselben nach makrokos=
ich=mikrokosmischer Vorstellungsweise seinen Staats=
griff knüpfte, darin besteht das große Verdienst, was
n in Rücksicht auf die Lehre vom Staat nicht abge=
ochen werden darf. Weltgeschichtliches Bewußtsein

hatte er freilich nicht in sich entwickelt; deshalb jedoch fehlte ihm geschichtliches Bewußtsein in Beziehung auf die geistigen Entwickelungen im Leben des Hellenenvolks keinesweges. Und so war der Begriff des zwischen Natur und Geschichte waltenden Gegensatzes ihm völlig klar geworden. In seinem Bewußtsein ging der Begriff des geschichtlichen Lebens über in den des staatlichen. Nur in Rücksicht auf die Grenzlinie des staatlichen und natürlichen Lebens war er nicht zu einer wirklich klaren Einsicht gekommen; in dieser Rücksicht muß dem Aristoteles jedenfalls der Preis zuerkannt werden. Platon ging bei der Bestimmung des Uebergangspunktes aus dem Bereiche des natürlichen Daseins in das des geschichtlichen oder staatlichen von dem ganz allgemeinen Begriff des Menschen aus, berücksichtigte aber dabei nicht, daß der Mensch seinem natürlichen Dasein nach in zwei Geschlechter getheilt sei. Er legte ein zu geringes Gewicht auf den Unterschied zwischen weiblicher und männlicher Natur und ist daher nicht zu der Erkenntniß von der hohen Bedeutung des Familienwesens gelangt. Nicht die Familien betrachtete er als die Urelemente des Staats, sondern die einzelnen Menschen vielmehr in ihrem rein natürlichen Dasein. Aristoteles dagegen faßte die Sache ganz anders auf. Die Familien, häusliche Einrichtungen waren es, worin er mit Recht die Anfänge und Urelemente des Staats suchte. Als Organe gegenseitiger Hülfsleistung für den Zweck der Gelangung zu einem glückseligen Leben faßte er sie in ihrer ethischen Bedeutung auf und in einem dieser Auffassung entsprechenden Sinne erläuterte er in seinem Büchlein über die Hausverwaltung den Gegensatz der

Weiblichkeit und Männlichkeit als einen in der Familie geeinigten nothwendigen der beiden Seiten eines wohlgeordneten Hauswesens. Daneben auch sprach er über die Rechte und Pflichten der einzelnen sich gegenseitig helfenden und unterstützenden Mitglieder der Familie, über die Klugheitsregeln, die der Hausherr in seinem Benehmen gegen die Knechte zu beobachten habe, und endlich von den Pflichten des Hausvaters in Beziehung auf Eigenthumsverhältnisse und auf die Oberaufsicht über das Gesammte des Hauswesens, deren für den Kreis ihrer Thätigkeit sich anzunehmen, auch der Hausmutter obläge.

Die Familie ist die erste und ursprünglichste sittlich geregelte Form einer dauernden menschlichen Gemeinschaft und eben deshalb suchte Aristoteles auch in ihr mit Recht das Urelement des Staats. In der Familie erst beginnt die Entwickelung zu einem wahrhaften staatlichen und geschichtlichen Leben. Sie unterscheidet sich ihrem ganzen Wesen nach sehr scharf von einer hordenhaften Verbindung, in welcher die Einzelnen nach sprachlicher und natürlicher Verwandtschaft, worin die Bedingungen der Volksthümlichkeit allerdings gegeben sind, zusammenlebend sich aneinanderschließen. Sittlich geregelt wird das Leben der Menschen auf Erden nur erst durch wohlgeordnete Formen des Familien- und Hauswesens, aus denen sich in ihrer Verklärung ein fester Grund und Boden zu höherer geistiger Entfaltung bildet. Weil Aristoteles dies erkannt hatte und so den Staat als eine Verbindung von Familien betrachtete, deren jede ein Theil des Staats wäre, gerieth er nicht auf jenen, unserem Bewußtsein widerwärtig entgegentretenden Gedanken von der Gemein-



schaft der Frauen und der Güter. In Rücksicht auf sein Bemühen, diesen Gedanken zur Seite zu schieben, steht er jedenfalls höher als Platon, dem er jedoch in anderen Beziehungen nicht gleich kommt.

Was Platon an und für sich so hoch stellt, das ist seine geistige Richtung auf das Göttliche hin, sein die ganze platonische Lehre durchbringender Gedanke, daß der Mensch darnach zu streben berufen sei, ein gottähnliches Leben auf Erden zu führen. In dieser Beziehung gewinnt seine Lehre mit der christlichen Lehre eine große Verwandtschaft, die von Manchem zwar in Uebertreibung in ein falsches Licht gestellt, von Manchem geläugnet worden, in gewissem Sinne jedoch wirklich vorhanden ist.

Einige Hindeutungen auf diese Verwandtschaft werden im zweiten Theile des Werks folgen, der verschiedener Umstände wegen mit dem ersten Theile zugleich nicht hat erscheinen können, aber bald nachfolgen wird, übrigens auch, inwiefern in ihm die unser eigenes Leben näher berührenden politischen Entwickelungen behandelt und zugleich die Zustände heutiger Zeit einer näheren Betrachtung unterzogen werden, in einer gewissen Art von selbstständigem Dasein dastehen wird.

Inhalt.

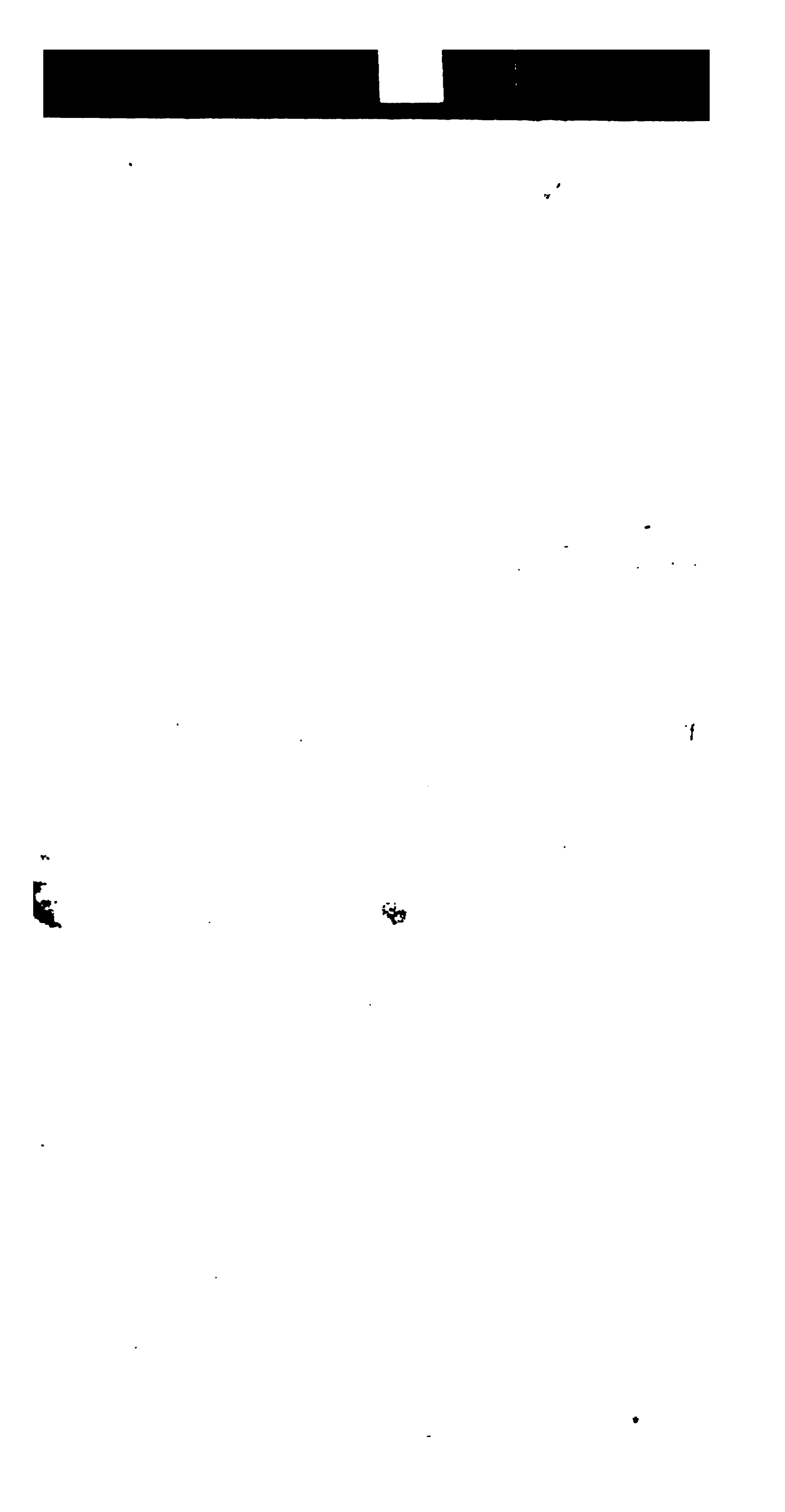
Druckfehler.

Seite 50 Zeile 8 statt „regenden" lies: „regende."
„ 71 „ 29 statt „Prinzip des Willens" lies: „Prinzip der Berechtigung der Herrschaft des Willens."
„ 210 „ 8 statt „Zwingherr" lies: „zwingherrlicher Mann."
„ 210 „ 11 statt „noch als der" lies: „noch der."
„ 255 „ 2 statt „dem Staat" lies: „in dem Staat."
„ 270 „ 2 v. u. fehlt zwischen den Worten „wären" und „so" das Wort „betrifft."

Vom Staatsleben

nach

platonischen, aristotelischen und christlichen Grundsätzen.



Einleitung.

Ueber die große Gedankenverwirrung, die in dem politischen Bewußtsein unserer Zeit herrscht, hat die Geschichte der letzten drei Jahre hinlänglich belehrt. Will man auf den tieferen Grund zurückgehen, aus welchem sie entsprungen ist, so muß man allerdings behaupten, daß er darin liegt, daß die politischen Prinzipien, die uns aus dem Mittelalter in Ueberlieferung überkommen waren, seit den letzten Jahrhunderten und besonders seit den Zeiten des dreißigjährigen Krieges immer mehr und mehr in der Gesinnung der europäischen Menschheit ihre lebendige Kraft verloren hatten. Dies, wie es veranlaßt worden und geschehen ist, näher im Einzelnen zu erläutern, ist hier nicht der Ort. Es war nur darauf hinzuweisen, als auf etwas, wovon der Grund nicht in zufälligen Umständen, sondern in einer geschichtlichen Nothwendigkeit des Ganges der Entwickelungen des Geistes der Menschheit überhaupt und besonders dessen der europäischen zu suchen ist. Die nähere Betrachtung dieses Gegenstandes in weitläufigeren Auseinandersetzungen gehört in das Bereich der Philosophie der Geschichte.

Durch diese Wissenschaft aber werden wir darüber belehrt, daß, nachdem das Christenthum im Mittelpunkte des westlichen Europa's unter Karl dem Großen eine Heimath auf Erden

im römisch-katholischen Geiste sich gebildet hatte, die in diesem Geiste unterdrückt und in Fesseln gehaltenen Naturelemente des Lebens der Welt im Geiste der europäischen Christenheit rückwirkend sich regten, um in ihrem Dasein als gewissermaaßen gerechtfertigt im christlichen Bewußtsein sich geltend zu machen und Anerkennung zu gewinnen.

Es läßt sich zwar nicht läugnen, daß an die römisch-katholische Kirche in ihrer geschichtlichen Hervorbildung viele aus dem Heidenthum stammende Elemente, durch die den natürlichen Bedürfnissen des menschlichen Geistes Zugeständnisse gemacht wurden, sich angeschlossen haben. Daß jedoch, wie man heutzutage oft behaupten hört, eine in ferner Zukunft freilich erst bevorstehende, freie Ausgleichung des christlichen und des natürlichen Sinnes, des christlichen und des natürlichen Bewußtseins innerhalb des Bereiches der römisch-katholischen Kirche möglich sei, diese Behauptung muß durchaus zurückgewiesen werden. Daß es dereinst zu einer Ausgleichung solcher Art gelange, dies ist nur möglich in Folge einer durch streng christlich-sittlichen Sinn gehaltenen freiesten Entwickelung des Vernunftbewußtseins. Eine solche freie Entwickelung aber wird in der katholischen Kirche gehemmt. Heißt es mit Recht auch in der Bibel, daß der Christ seine Vernunft gefangen halten soll, so darf doch diese Forderung nicht, wie es in der katholischen Kirche geschieht, so gedeutet werden, daß, um der Aufrechthaltung der Einheit der Lehre wegen, dem Christen äußerlicher Zwang auferlegt werden solle. Der wahrhaft christlich gesinnte Mensch wird schon nach dem Maaße, in welchem er in der Entwickelung seines Vernunftbewußtseins vorgeschritten ist, in sich selbst in innerlicher geistiger Freiheit seine Vernunft gefangen zu nehmen wissen.

Weltbewußtsein und Gottesbewußtsein bewegen sich einmal, nach der zweifaltigen Richtung, in welche der Geist des Menschen, in dessen Stellung auf Erden, nach Innen dem Seelenleben und nach Außen dem Weltleben zu gezogen ist, in zwei

verschiedenen Bereichen. Nach zweien Seiten hin auch wird des Menschen Sinn gezogen, und diese Gedoppeltheit der Neigungen zur harmonischen Gestaltung zu bringen, darin beruht die Aufgabe der Vernunft.

Zur Zeit der wahrhaft lebendigsten Blüthe des ächten Geistes der römisch-katholischen Kirche fand eine solche harmonische Gestaltung, auf die hingedeutet worden ist, in dem Bewußtsein der Christenheit nicht statt. Mit der Erwachung der Wissenschaften hat indeß eine regere Bewegung in den Bereichen, in denen sich die Entwickelung eines reicheren Weltbewußtseins vorbereitete, angehoben. Dies hatte bekanntlich einen großen und bedeutenden Umschwung in den Vorstellungsweisen und den geistigen Zuständen der Völker des westlichen Europa's zur Folge. Lebendiger traten Welt und Natur vor das christliche Bewußtsein, und demselben gegenüber regte sich im Geiste mächtiger der Weltsinn. Nach und nach verlor sich der Geist immer mehr an die Natur und seit dieser Zeit entstand das offenkundig in der Geschichte der Wissenschaften vorliegende Bedürfniß zur Vermittelung des dem christlichen Gottesbewußtsein gegenüber im Weltbewußtsein sich erhebenden Gegensatzes.

Reiner und freier erhob sich von der einen Seite, als die Zeit vorbereitet und gekommen war, in der kirchlichen Reformation das Gottesbewußtsein, während auf der anderen Seite das Weltbewußtsein immer reicher sich entfaltete. Mannigfaltige sich widersprechende Vorstellungen und Gedanken erzeugten sich in diesen Entwickelungen, und jemehr solche einander gegenübertraten, um so mehr auch ward es die Aufgabe der Vernunft, die Ausgleichung der Gegensätze zu suchen. Natur- und Weltsinn erhoben sich immer mächtiger in der Brust des Menschen, und man kann sagen, die Natur rang um Rechtfertigung im Geiste. Bei diesen Vorgängen in den Bereichen geistiger Entwickelungen spannten sich aber die Gegensätze immer schärfer und in Folge dessen ward die Lösung der der Ver-

nunft gestellten Aufgabe immer schwieriger. Es häuften sich die Widersprüche und eben darin ist der Grund von der in dem Bewußtsein der heutigen Zeit herrschenden Verwirrung, auf die hingedeutet ward, zu suchen.

Es versteht sich eigentlich von selbst, daß, wie bedauerlich auch für die Gegenwart die Herrschaft einer nicht zu sich selbst gekommenen Vernunft erscheinen mag, dennoch die in einer solchen Herrschaft erzeugten Zustände ihren tieferen Gründen nach irgendwie in einem Wesentlichen beruhen müssen. Wollte man dies läugnen, so würde man zugleich sich in die Nothwendigkeit gesetzt sehen, die frevelhafte Behauptung zu vertheidigen, daß Gott seine Hand von der Leitung der menschlichen Angelegenheiten zurückgezogen habe, und so nunmehr ein gottverlassenes Menschengeschlecht seiner eigenen Gebrechlichkeit ganz und gar dahingegeben sei. Es kann jedoch, was Jahrhunderte hindurch sich vorbereitet und als eine mächtig waltende Richtung in seinem Prinzip geschichtlich sich geltend gemacht hat, nicht als außer Beziehung zum göttlichen Willen stehend, menschlicher Willkühr anheimgefallen gedacht werden. Die Macht des stärker erwachten Weltsinns in den Bereichen des Lebens der Christenheit stammt nicht erst vom heutigen oder gestrigen Tage her. Schon seit Jahrhunderten vielmehr hat sich derselbe lebendiger in Rückwirkung gegen den Geist des unter Karl dem Großen in höchster Blüthe [1]) geschichtlich hervorgetretenen Reichs der Franken in Anhänglichkeit der christlich-germanischen Völker an die Natur geregt. Er ist in späteren Jahrhunderten noch kräftiger erwacht und wenn er auch in heutiger Zeit so gefahrdrohend sich gebehrdet hat, daß man fast ängstlich darob und von der Furcht ergriffen werden könnte, es dürfte vielleicht das rohe Naturprinzip in ruchloser Zügellosigkeit, in augenblicklichen zerstörenden Bewegungen durchbrechen: so muß doch jeder sein Vertrauen wahrhaft auf Gott

[1]) Vergl. Feodor Eggo's Untergang der Natur-Staaten, S. 80.

setzende Christ der sicheren Ueberzeugung leben, daß das christliche Prinzip vom Naturprinzip nicht überwunden werden könne. Daß dies nicht geschehen werde, ist eine Sache, die sich ganz von selbst versteht, wenn auch noch so viele Stimmen heutiges Tages laut geworden sind, die in frevelhafter Weise es verkündet haben.

Dagegen ist es auf der andern Seite auch nicht zu läugnen, daß es eine Unmöglichkeit sei, auf Erden das Himmelreich herzustellen, um in demselben die irdischen Reiche untergehen zu lassen. Es würden, um dies zu erreichen, die Verhältnisse des irdischen Lebens der Menschheit in Beziehung auf das Gemeindeleben größtentheils unberücksichtigt bleiben, vor Allem aber auch im Gegensatze gegen den Begriff der allgemeinen christlichen Gemeinde der der besonderen Volksgemeinde aufgegeben werden müssen. Es höbe sich seinem Begriffe nach das geschichtliche Dasein des Menschen auf Erden mit den in denselben sich bewegenden Kämpfen und Entwickelungen auf. Zwar hat sich im Mittelalter in der Geschichte der romanischen und germanischen Völker in der zur Hierarchie hinstrebenden Richtung eine gewisse Neigung gezeigt, die Verhältnisse des staatlichen Lebens möglichst dem christlichen Prinzipe einseitig unterzuordnen; in dieser Geschichte tritt aber zugleich auch die Unmöglichkeit hervor, das zu erreichen, wohin die Bewegung sich neigte.

Im schärfsten Gegensatze stehen zu dem, was dem ahnenden Bewußtsein des Mittelalters vorschwebte, die Grundsätze, die man heutiges Tages auf allen Dächern predigen hört, von Volksthümlichkeit, von Gemeinwohl und von dem, was Alles sich daran anschließen mag. Es liegt jedoch nicht nur in der Sache an sich, sondern es hat sich in unserer Zeit auch hinlänglich in der Erfahrung bewährt, daß das Bestreben einer einseitigen Durchführung jener Grundsätze den Frieden im Leben der Menschen auf Erden dergestalt stört, daß alle Bindung in ihrem Zusammenleben sich aufhebt und alle Verhältnisse,

durch die sie noch in Gemeinschaft verknüpft sind, sich auflösen. Ein altes Sprichwort lautet: „Friede ernährt, Unfriede verzehrt!" Darin aber ist in wenigen einfachen Worten ausgesprochen, wie weit auch christlicher Sinn und christlicher Geist Bedeutung für das Staatsleben haben. Staat und Kirche stehen freilich in Rücksicht auf ihre Zwecke im Gegensatze zu einander. Das Leben dieser bezieht sich auf das ewige Leben der Seele, das des Staats auf die Verhältnisse der Menschen zur Natur und untereinander in ihrem irdischen Dasein. Dadurch sind schon die Bereiche des kirchlichen und die des Staatslebens wesentlich von einander geschieden, wenn auch im christlich-sittlichen Sinn der Staat seiner Befruchtung aus der Fülle des geistigen Reichthums der Kirche bedarf. Vom Hauche christlicher Gesinnung durchdrungen sollen allerdings auch die unter christlichen Völkern sich bildenden Staaten sein, und insofern kann und soll auch von einem christlichen Staate die Rede sein. Faßt man aber die Sache anders auf und verlangt man, daß die nur für das kirchliche Leben in der Bibel gegebenen sittlichen Vorschriften auch auf die staatliche Gesetzgebung folgerichtig in aller ihrer Strenge übertragen werden sollen, so muß man mit allen Verhältnissen des irdischen Lebens in den größten Widerspruch verfallen. Es ist nicht blos das Moment des Verfallenseins der Welt an die Sünde, was hier in Frage kommt, sondern es ist geradezu die, so lange es noch eine Erde und Menschen giebt, bestehen bleibende Verschiedenheit der im Gegensatze des kirchlichen und staatlichen Lebens waltenden Richtungen.

Stahl freilich sieht einer plötzlichen Umwandelung aus dem irdischen Zustande in den ewigen entgegen. Dieselbe, meint er, werde in einem Augenblicke zur Zeit der letzten Posaune geschehen und nicht als eine aus der Geschichte der Menschheit hervorgehende bloße Entwickelung eintreten, sondern als eine unmittelbare That Gottes, da die höchsten Ereignisse Thaten Gottes wären. Für Stahl ist die Geschichte nur eine

vorbereitende Entwickelung für diese letzte Umwandlung, nicht eine in diese selbst übergehende. Denn sie, die Geschichte, bewirke nur die Entfaltung der menschlichen Kräfte, nicht aber deren wesentliche Läuterung oder Erhebung. Für ihn hat der Staat nur Bedeutung in Beziehung auf die empirische Welt der Geschichte der der Sünde anheimgefallenen Menschheit, und ihm zufolge wird er selbst in seinem Bestande und in seinem innersten Wesen aufgehoben werden bei dem Eintreten des Gottesreichs, wenn das Reich dem Vater überantwortet werden wird und aufhören alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt [1]).

In einem anderen Sinne freilich spricht Stahl in seiner Schrift über den christlichen Staat. In dieser giebt er dem Geiste des Christenthums eine so lebendige Bedeutung für den doch nur in der empirischen Welt der Geschichte bestehenden Staat, daß kaum anzunehmen ist, er halte noch an der Ansicht fest, nach welcher die Geschichte nur die Entfaltung der menschlichen Kräfte bewirke, nicht aber deren wesentliche Läuterung oder Erhebung. Gegen die mit Recht von ihm als verwerflich bezeichnete Humanitätsreligion gilt ihm jedoch immer noch als das sicherste Unterpfand die Theologie [2]). Ob indeß wirklich die Anhänger der Humanitätsreligion am leichtesten auf dem Wege theologisch-dogmatischer Beweisführung in den Schooß der christlichen Kirche zurückzuführen wären, diese Behauptung dürfte sich wohl noch in Zweifel stellen lassen! Die Hauptsache in Beziehung auf die Offenbarungslehre bleibt stets der lebendige Glaube an die durch Christus vollzogene That der Erlösung. Durch sie ist ein neues Moment in die Weltgeschichte eingetreten und über den Geist der auf sie vertrauenden Menschen die Kraft der Weltüberwindung ausgegossen.

---

[1]) Rechts- und Staatslehre von Friedrich Julius Stahl, Bd. II. Abschn. V.

[2]) Der christliche Staat, S. 73.

Dieser Glaube wird aber der Seele des einzelnen Menschen lebendig nicht leicht auf dem Wege theologisch-dogmatischer Beweisführung einzuflößen sein. Es muß vielmehr der Mensch das Bedürfniß und die Heilkraft derselben in dem Leben seiner Seele selbst empfunden haben, um sein ganzes Vertrauen darauf setzen zu können. Es ist daher vorzugsweise dieser Mittelpunkt des christlichen Glaubens, woran man sich zur Belebung christlicher Gesinnung und zur Verständigung mit Solchen, deren religiöses Bewußtsein noch nicht ganz und vollkommen klar ausgebildet ist, zu halten hat. Nicht unmittelbar von der Lehre von Gott, als dem ersten, was das Verständniß derselben gäbe, ist in dem, was die Religion angeht, auszugehen, sondern von der Betrachtung der Zustände, der geistigen sowohl als leiblichen, denen der Mensch in seinem irdischen Leben unterworfen ist, und von den darin gegebenen Bedürfnissen nach geistiger Erlösung, wie sie der Menschheit durch Christus geworden ist. Hat man auf diese Weise einen christlichen Standpunkt gewonnen, so wird sich auch von diesem aus die Stellung des Menschen zu Gott und zur Natur richtig erkennen lassen. Der umgekehrte Weg aber, auf welchem man von allgemeinen Betrachtungen über das Wesen des Göttlichen und das des Natürlichen seinen Ausgangspunkt nimmt und dann von dem so Gewonnenen aus erst hinweist auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, kann nie zu gedeihlichen und befriedigenden Ergebnissen führen. Nur durch den Sohn kann der christlichen Lehre nach der Mensch zum Vater kommen; Christus aber war selbst Mensch und Menschensohn und nur als solcher hat er sein Heil und seine Lehre den Menschen gebracht. In Rücksicht auf christliches Bewußtsein sowohl wie in Rücksicht auf christliche Gesinnung ist er der alleinige Vermittler zwischen Gott und dem Menschen; und darum muß auch in Allem, was die Religion und deren Lehre angeht, auf Christus vorzugsweise der Blick gerichtet sein.

Der lebendige, liebevolle Erlöser ist es, der in dem Be-

reiche christlicher Begnadigungen überall in den Vordergrund tritt. Auf christliche Gesinnung kommt es bei Weitem mehr an, als auf den theologischen Lehrbegriff. Daß nun freilich humane Gesinnung noch himmelweit von christlicher Gesinnung entfernt ist, steht nicht zu läugnen; aber gewiß auch ist, daß von dem Boden einer nicht verlogenen, wahrhaft humanen Gesinnung aus leichter ein Weg zu finden ist, um den noch in Irrthum Befangenen zum Christenthum zurückzuführen, als durch den Versuch dialektischer Vermittelung und wissenschaftlicher Erörterung. Hat Schleiermacher, was vielfach nicht ohne Grund behauptet wird und auch ich, ungeachtet ich in dem Kern seiner Lehre den wahrhaft reinen christlichen Geist zu erkennen außer Stande bin, nicht läugnen will, bedeutende Verdienste um die Wiedererweckung des religiösen Sinnes und nahm er zu der Theologie seiner Zeit in der Art eine fruchtbringende Stellung ein, daß man wünschen möchte, eine derartige fände sich in jedem verschiedenen Zeitalter vertreten, so steht es doch ganz ohne Zweifel fest, daß sein fruchtreiches Wirken mehr von der Betrachtung religiöser Zustände des Gemüths als von der Ausbeutung des theologischen Lehrbegriffs ausgegangen ist. An jene war in ihrer wissenschaftlichen Form seine Wirksamkeit geknüpft, wenn sie auch weniger auf Seelsorge sich ausdehnte. Für ihn bildete die Religion, es bildeten die religiösen Seelenzustände erst den Boden, aus welchem die Theologie zum Lehrbegriff sich entfalte. In der That auch wäre mit einer Theologie, die in ihren Wurzeln nicht getragen würde durch ihr entsprechende Momente des in religiöser Empfindung sich regenden Seelenlebens, wenig geholfen. Auf diese vielmehr kommt es hauptsächlich an und bei Weitem mehr als auf das leicht im Gedächtnisse sich anzueignende und mit den Lippen auszusprechende Bekenntniß.

In Beziehung auf die allgemeinen Bildungszustände der heutigen Zeit dürfte es überhaupt nicht als zweckmäßig erscheinen, Auseinandersetzungen und Erörterungen über staatliche

Verhältnisse zu sehr in das Gebiet theologischer Beweisführung hineinzuziehen. Daß die Staatslehre an christliche Grundlehren anzuschließen ist, darüber kann freilich kein Zweifel obwalten; es kommt aber in Beziehung auf die Erreichung des Zweckes zu überzeugen, sehr viel auf die Weise an, in der man seine Ueberzeugung ausspricht und durchzuführen bestrebt ist. Die starren Formen einer strengen theologischen Dogmatik haben den Bildungszuständen unserer Zeit nach zum großen Theile für die, auf die in Schrift und Rede gewirkt werden soll, ihren Sinn verloren. Was Alles die theologische Dogmatik in sich schließt, übt ohnehin in der Form, in welcher sie auftritt, keine bedeutende Macht auf das Bewußtsein der Menschen heutiger Zeit. Weit weniger auf dies hinzuwirken geeignet ist das Hinstellen des theologischen Lehrbegriffs als der Nachweis von dem lebendigen Walten Gottes in der Geschichte.

Das strenge Festhalten am Dogmatismus führt überhaupt gar zu leicht sowohl in Beziehung auf Kirchen- als auf Staatslehre zu dem hin, was man mit Recht als doktrinär verwirft, oder ist vielmehr schon an und für sich doktrinellen Charakters. Denn es beruht dieser darin, daß ein starrer Grundbegriff als unbedingt gültig hingestellt wird und aus demselben ohne Berücksichtigung der mannigfaltigen Bewegungen und Fluthen des wirklichen Lebens auf dem Wege verstandesmäßiger Ableitung Lehren abgezogen werden, die ihrer folgerichtigen Entwickelung nach wohl mit jenem Grundbegriffe in einem gewissen Zusammenhange stehen, mit dem Leben selbst aber nicht. Das unbedingt Gültige ist indeß nicht in einem starren Begriffe zu erfassen; es ist vielmehr die den Stoff beherrschende, in ihrer ewigen Bewegung schaffende Seele [1]). An diese denkt die Doktrin, wie sie sich heutiges Tages gebehrdet, nicht. Sie hält vielmehr an ihrem ein für allemal festgestellten Grund-

[1]) Vergl. Platon. de leg. l. 12. pag. 966 d. e. 967 d. e.

saß fest und versucht, freilich stets vergeblich, mit demselben und mit Allem, was ihrer Vorstellung nach daran und darum hängt, stier vor sich weg durch das hindurchzuwaten, was ihr als Sumpf des Lebens erscheint. Läßt sie sich auch wohl einmal herab auf den Grund und Boden der gegebenen Zustände, um hier ein denselben entsprechendes Maaß zu suchen, so zögert sie geeigneten Falles doch auch nicht, denselben wieder zu verlassen und dem ihr geeigneten Charakter gemäß ohne Scheu in gutem Glauben an sich selbst in das reine Gebiet ihres dialektischen Gewebes sich emporzuschwingen.

Zu einer festen Doktrin kann es überhaupt aus dem einfachen Grunde nicht kommen, weil keine im Stande ist, das Leben in seiner Beweglichkeit zu deuten. Das stets in jeder Doktrin wiederholentlich sich erzeugende Bedürfniß der Vermittelung starrer, als unbedingt gültige und feststehende Grundsätze aufgefaßter Begriffe mit der unendlichen Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des Lebens rüttelt nicht nur im Laufe verschiedener Zeitalter, sondern auch im Laufe einzelner Menschenalter die doktrinären Systeme gegen einander und schüttelt sie dergestalt zusammen, daß keines derselben in Haltbarkeit bestehen kann. Das eigentliche Unheil aber, was durch die Hinneigung zum doktrinären Wesen und durch die Anhänglichkeit daran über die Welt gekommen ist und immerfort noch in ihr waltet, besteht darin, daß überall das Streben, aus eigner Macht machen und schaffen zu wollen, vorherrschend geworden ist. In diesem voreiligen Streben wird Alles verwirrt, wie nach indischer Sage in jener nach der großen Fluth wieder neu hervorzurufenden Schöpfung sich Anfangs Alles verwirrte, bis Manus, nachdem er zuerst nach eigenem Belieben zu schaffen versucht hatte, bei seiner Schöpfung der Leitung des höchsten Gottes sich hingab und danach Alles augenscheinlich passend ward.

Nur ein Werk, dessen Schöpfung in wahrhaft innerer Gottbegeisterung oder in besonnener Erwägung der Umstände und Verhältnisse, unter denen man es beginnt, unternommen

wird, kann von Dauer sein. Darin aber liegt ganz besonders und vorzugsweise das Unheil unserer Zeit, daß fast jeder Einzelne leidenschaftlich vom Hange zum Machenwollen sich gar zu leicht ergreifen läßt. Es wirkt zwar auf diesen Hang die Eitelkeit nebst der Lust am eignen Thun mächtig ein; dabei ist jedoch auch der ganze Bildungsgang, den die geistige Entwickelung seit Erwachung der Wissenschaften genommen hat, nicht unbetheiligt. Die wissenschaftlichen Richtungen und Bestrebungen führen das Bewußtsein auf sich selbst zurück und wie weit auch dieses in den Kreisen des gegenständlichen Lebens sich ausbreiten mag, wirkliche Bedeutung im wissenschaftlichen Sinn hat das Gewonnene doch nur für das Bewußtsein, in welchem es sich zusammengefunden hat. So idealisirt sich in Folge des Erwachens reger wissenschaftlicher Betriebe die gesammte Gegenständlichkeit und darnach regt sich immer mächtiger der Trieb, diese nach der Idee zu behandeln. Ist aber die Erkenntniß selbst nicht durchgedrungen bis zu dem Mittelpunkt alles Wissens, so muß sich jener durch die Wissenschaft selbst angeregte Trieb nothwendig in einseitigen Richtungen bewegen, und daraus eben ergiebt sich ein falsches Streben, nach eigener Idee wirken zu wollen. Nicht aber blos diejenigen, die immer Neues zu schaffen gedenken, fallen in diesen Fehler, auch diejenigen, die aus irgend einem System heraus, welches sie sich im doktrinellen Sinn ausgebildet haben, in aller ihrer Kraft sich nur bestreben, statt Neues zu schaffen, Altes, was der Vergangenheit angehört, wieder herzustellen. Denn in diesem Bestreben liegt zugleich das, nach eigner Idee dem Gange nothwendiger geschichtlicher Entwickelungen entgegen zu treten.

Wohl mag man reden von der Herrlichkeit der freien That, von dem Wirken und Schaffen des Menschen in der Geschichte durch das in seiner Würdigkeit und geistigen Wesenheit sich zu offenbaren und darin sich zu verklären er berufen ist: aus Nichts vermag der Mensch doch Nichts zu schaffen;

des Menschen Freiheit bewegt sich auf dem Boden der Geschichte als einem Gegebenen, einem ihm selbst Fremdem, einem Gegenständlichen. Von dieser Seite her ist er in seinem Thun gebunden und kann nie in der unbestimmten Unendlichkeit schrankenloser Freiheit sich ergehen. Jeder Einzelne ist in seinem geschichtlichen Dasein einem Höheren unterworfen und seinem ursprünglichen Wesen nach findet er sich zunächst als Genosse irgend einer Gemeinde, sei es auch nur der kleinsten Familie. Sein eigenes Dasein und Thun ist hier schon gebunden durch den Gesammtcharakter des Lebens dieser Gemeinde. Je mehr aber die Gemeinden, nach dem dem Menschen schon von der Natur verliehenen Berufe zu größeren Kreisen sich zusammenzufinden, sich vereinigen und ausbreiten, um so mächtiger auch bildet sich ein allgemeiner Geist hervor, dem der des Einzelnen, er mag sich nun aus eigener Bewegung dazu geneigt fühlen oder nicht, sich unterwerfen muß. In fernerer Entwickelung bildet sich der Staat, der, wie Aristoteles mit Recht behauptet [1]), dem Wesen nach früher ist als die Familie und jeder Einzelne von uns, und dem daher auch als einem in sich geistig zusammenhängenden Ganzen das vereinzelte Mitglied als ein untergeordnetes Organ nur angehört.

Durch das Leben des Staats geht aber das Leben der Menschheit in die Bereiche der weltgeschichtlichen Entwickelungen über. Die Staaten sind die Organe des geschichtlichen Lebens der Menschheit und Erzeugnisse des Geistes der Geschichte, in deren Kämpfen sich zu bewegen der Mensch von der Seite seines geistigen Daseins her berufen ist. Der Staat ist nicht eine Anstalt, durch welche die Freiheit des Menschen in möglichst schonender Weise zu beschränken wäre; er verleiht dem Menschen vielmehr erst die Freiheit, wie sie seiner würdig ist, indem er ihn in das geistige Reich der geschichtlichen Bewegungen erhebt. In diesem Reiche erst erblüht die wahre Frei-

[1]) Aristot. Polit. L. I. c. I. §. II.

heit, inwiefern sie überhaupt im Leben des Menschen auf Erden zu erblühen vermag. Die bürgerliche Freiheit, die außer der religiösen die einzige des Menschen würdige ist, kann keinem Mitgliede einer staatlichen Gemeinde wirklich innerlich zu Theil werden, als nur inwiefern er mit vollem Bewußtsein und in tüchtiger Gesinnung in der geschichtlichen Idee der staatlichen Gemeinde, der er angehört, lebt. Was in höherer Beziehung auf religiöse Freiheit die christliche Lehre in Rücksicht auf die Gemeinschaft mit Christus lehrt, das hat auch dem inneren Prinzip nach seine Gültigkeit in Beziehung auf bürgerliche Freiheit. Wie der, der in Christus frei werden will, mit ganzer Seele sich ihm ergeben muß, so muß auch der, der im Staate frei werden will, der geschichtlichen Idee desselben sich ganz hingeben. Denn es leuchtet von selbst die Behauptung ein und sie entspricht auch eben so sehr platonischen und aristotelischen[1]) als christlichen Ansichten, daß jedes Glied eines Ganzen, jeder Theil desselben lebendig und frei nur sich wird bewegen können, inwiefern er in innigster Vereinigung mit der Seele bleibt, die das Ganze durchrauscht. Weicht ein Glied im Organismus von seiner Stellung und der ihm angemessenen Thätigkeit ab, so wird das Ganze krank und an dieser Krankheit leidet wieder in Rückwirkung das einzelne Organ.

Wie dies für den Zusammenhang eines jeden organischen Lebens gilt, so auch für den Organismus des Staats. Wer als Mitglied einer organisch verbundenen bürgerlichen Gemeinde, und eine solche ist der Staat, in derselben frei sich bewegen will, kann dies nur inwiefern er in vollkommener Uebereinstimmung mit der Seele lebt, die in derselben sich bewegt. Um aber dazu im Stande zu sein, muß er im Bewußtsein sowohl als in der Gesinnung mit derselben sich vertraut gemacht haben. Sie, diese Seele, wird jedem einzelnen Staatsorganismus eingehaucht durch die Gesammtbewegung der welt-

[1]) Platon. de republ. l. 5. p. 462. Aristot. a. a. O.

geschichtlichen Entwickelungen im Leben der Menschheit. Die einzelnen Staaten sind nur Organe des Geistes, der in der Weltgeschichte waltet und jene Gesammtbewegung ordnet. Darnach aber ist die Frage vom Machenwollen, auf die hingedeutet ward, zu entscheiden. Wer nach eigenen Ideen oder Theorieen in das große Gewebe der Weltgeschichte willkührlich einzugreifen wagt, der eben macht sich des erwähnten Frevels schuldig.

Viele zwar, die offenbar an der Lust des Begehens solchen Frevels heutiges Tages leiden, werden das Wesen des an und für sich demselben zukommenden Charakters nicht verkennen wollen, wohl aber läugnen, daß sie sich desselben schuldig machten. Sie werden zu ihrer Vertheidigung die Behauptung durchzuführen bestrebt sein, daß gerade sie es wären, die den Geist der Geschichte der heutigen Zeit wahrhaft erkannt und begriffen hätten, und daß ihr geistiges Leben darin aufgegangen wäre. In gewissem Sinne würde ihnen auch für diese letztere Behauptung, daß sie nämlich in dem Geiste der Geschichte der Zeit lebten, nicht alle Begründung aus dieser fehlen. Denn es gehört allerdings zum Charakter jenes Geistes, daß eine große Mehrzahl der Gebildeten unserer Zeit eifriger als es wünschenswerth sein dürfte, sich bestreben, nach eigenen Ideen und auf ihre eigene Weise dem, was ihnen als die Noth der Zeit entgegentritt, Abhülfe zu geben. Daraus folgt aber noch keinesweges, daß jene Gebildeten auch den Geist, der in der Tiefe der Geschichte unserer Zeit, im Mittelpunkte derselben, Vergangenheit und Zukunft verknüpfend, waltet, erkannt haben. Jener Charakter, von dem die Rede war, gehört nur einer einseitigen Richtung der Zeit an, die sich auf einer Oberfläche bewegt, die vielleicht nur zu bald von Sturmwogen der Zukunft dahingeschwemmt werden dürfte. Schneller diese Zukunft herbeizuführen, dazu kann nur das wirre Getreibe der Vielen beitragen, die in ihrem unmäßigen Eifer von dem Bestreben nicht ablassen wollen, Alles nach ihren eigenen Ideen einzurichten.

Der Herrlichkeit eines freien Handelns in bewußter Erkenntniß soll freilich durch das, was hier gegen die Weisheit des Jahrhunderts gesagt worden ist, der Preis, der, wo sie aufträte, ihr gebühren würde, nicht entzogen werden. Es war hier nur gegen die Willkühr und den Hochmuth vermeinter Einsicht und Erkenntniß unserer Zeit, in der sich Alles zu verwirren droht, zu reden. Während überall die Unordnung herrscht, will fast ein Jeder von seinem vereinzelten Standpunkte aus und nach der Ansicht, wie sie ihm gerade gekommen ist, mit gewaltsamer Hand in die Verhältnisse eingreifen, sei es nun aus Eitelkeit eigener Schöpfungslust oder um der Erreichung irgend eines eigenen Vortheils willen.

Es ist gar nicht zu läugnen, daß die Zustände unserer Zeit von einer Seite her ein Bild gewähren, welches dem gleicht, was aus den Zuständen der attischen Demokratie uns entgegentritt. Dieselbe Willkühr, dieselbe Verwirrung, wie sie dort in dem seiner hohen Bildung wegen gefeierten Athen waltete, tritt auch bei uns hervor. Wahrlich, wenn man nicht einen Stützpunkt fände in dem festen Glauben an die in der Tiefe der Geschichte waltende Macht des Geistes Christi, man müßte geradezu an der Zukunft verzweifeln. Ein ähnliches Schicksal, wie es die Hellenen traf, müßte uns unfehlbar treffen, wenn es möglich wäre, daß jene Macht sich von uns zurückziehen könnte. Es würde uns gehen, wie es Jenen erging, unter denen das Leben auf die furchtbarste Weise in Unsittlichkeit sich auflöste, während man im emsigsten Streben nach der Erkenntniß der Wahrheit sich abmühte.

Darin beruht das eigentliche Unheil unserer Zeit, daß in dem in höchster Schärfe ausgebildeten doktrinären Wesen, von dem im Vorhergehenden die Rede war, Jeder auf seine, auf eigene Weise der Noth unserer Zeiten Abhülfe zu geben, im übermäßigen Eifer bestrebt ist. In Folge dessen überstürzt sich bei uns Alles. Mit Ausnahme der Wenigen, die in Besonnenheit und mit reinem religiösen Sinne Gott vertrauend keiner

Partei sich anschließend, mit ruhigem Blicke dem Entwickelungsgange der Geschichte zuschauen, ist eigentlich fast Niemand, sei er von welcher Partei er wolle, frei von der gerügten Willkühr. In ihrer, nicht durch Milde der Gesinnung gemäßigten Hartherzigkeit verfolgen die Weißen mit gleicher Hartnäckigkeit wie die Rothen ihre Zwecke. Von einem Vertrauen Jener auf eine in der Geschichte waltenden göttlichen Leitung ist dabei wohl die Rede; in dem an Umtriebe jeglicher Art sich anschließenden Verhalten derselben gegenüber den Bewegungen der Zeit treten aber davon nicht gerade bedeutende Spuren hervor. Wäre jenes Vertrauen ein wahrhaft reines, kerngesundes und lebendiges, schwerlich würden sie, ohne freilich die Hände in den Schooß zu legen, in einer so streb- und betriebsamen Weise, wie es wenigstens in Frankreich geschieht, auftreten. In Rücksicht auf Frankreich kann man allerdings mit dem größten Recht sagen, daß hier die Sache hauptsächlich eben dadurch am meisten verwirrt und verdorben wird, daß alle Parteien, die der Weißen nicht ausgenommen, in den Fehler verfallen sind, dessen sich Manus, als er das ihm aufgetragene Werk der neuen Schöpfung begann, schuldig machte. Anderswo aber ist in heutiger Zeit dasselbe auch mehr oder weniger der Fall. Wäre es möglich, daß die, die an den Rädern der Zeit in lebhaftester Anstrengung immerfort drehen, in ihrem übermäßigen selbstischen Eifer etwas nachlassen könnten, um dem Wirken Gottes Raum zu schaffen, sicher würden die Sturmesfluthen der unheilvollen Wirren, von denen Europa überschwemmt ist, so hoch nicht gestiegen sein.

Gegen die Tollheit der Rothen, die von Gott und von Religion überhaupt Nichts wissen wollen, Nichts von höherem sittlichen Dasein, deren ganze Gemüths- und Geistesrichtung vielmehr nur auf die Befriedigung ihrer Naturgelüste, auf den sinnlichen Genuß des Augenblicks hingewandt ist, wird freilich eine stetige Macht in Rüstung und Wehr von der allerhöchsten Nothwendigkeit sein. Dabei haben jedoch ihre Gegner, was

sie bisher keinesweges immer gethan, sich gar sehr vor Versuchen zu hüten, die Kräfte der Rothen, während sie mit ihnen im Kampfe begriffen sind, in ihren Dienst für die Erreichung eigener Zwecke zu ziehen. Dergleichen, was vorgekommen ist und auch immer wohl noch wieder vorkommen könnte, würde der Abschließung eines Bündnisses mit dem Teufel gleich kommen, aus welchem nie, man möge auch was immer für einen Zweck dabei haben, Heil erwachsen kann.

Zwischen den Weißen und den Rothen stehen die Blauen in der Mitte, von denen man kaum weiß, was man über sie sagen soll. Jene stehen in ihrer Bestimmtheit schroff einander gegenüber und bieten eben dadurch auch dem Betrachter zur Beurtheilung Bilder in scharf ausgeprägten Umrissen dar. Die Blauen aber schillern chamäleonsartig theils ins dunkelste Violett hinüber, theils ins hellste Milchblau. In Frömmigkeit verklärte Geduld und Liebe fehlt auch ihnen, dabei zugleich aber auch der Muth zu handeln oder selbst nur dazu, mit Klarheit und Bestimmtheit das, was sie möchten, was sie wünschten, was als erstrebenswerth ihrem Geiste in Bildern mit verschwimmenden Umrissen vorschwebt, mit festem Blicke schärfer ins Auge zu fassen, um es nach folgerichtigem Schlusse bis zu seinem letzten Ergebniß in der Betrachtung zu verfolgen. Etwas machen zu wollen, dazu hätten sie wohl Lust; aber es treten ihnen überall Verhältnisse gegenüber, die sie mit einem fast unüberwindlichen Widerstand zu bedrohen scheinen. Darum möchten sie es auch lieber machen und was ihres Herzens Gelüste ist ausführen lassen durch Andere, als daß sie selbst dabei gern der Gefahr sich aussetzten, irgend in Verlegenheiten zu gerathen. Worauf ihre Neigungen hauptsächlich sich hinrichten, das ist, überall Vermittelungen zu besorgen. Weniger kümmern sie sich darum, ob bei irgend feindlich sich entgegenstehenden Verhältnissen Vermittelung möglich ist oder nicht. Sie sind in ihrem Gemüthe schon dann befriedigt, wenn auch irgendwo scheinbar nur für den Augenblick vermittelt wird.

Was durch ihr Bemühen in dieser Art zu Stande kommt, ist stets nur ein Zerrbild dessen, was durch eine in wahrhaft christlichem Geiste vollzogene Vermittelung herzustellen wäre. Darum hat es auch niemals dauernden Bestand.

In den großen geschichtlichen Entwickelungen lassen sich überhaupt die stets neu sich erzeugenden Gegensätze zwischen Vergangenheit und Zukunft nicht im Sinne der Blauen vermitteln noch ausgleichen. Es kommen in diesen Entwickelungen auch noch die Verwickelungen hinzu, die durch die Sünde sich erzeugen. Darum ist die Bewegung in der Geschichte der Menschheit wissenschaftlich nicht auf dies oder jenes doktrinelle System zurückzuführen; zur wahren Erkenntniß führt vielmehr auch in dieser Rücksicht nur eine im Geiste des Christenthums verklärte Wissenschaftlichkeit. Unmittelbar und zunächst freilich hat die Botschaft von Christo nur den Zweck, den Menschen, der sie in einer lebendigen Weise in sich aufnimmt, des ewigen Heils der Seele zu versichern. Inwiefern er aber Gottes Sohn und als Vermittler des menschlichen mit dem göttlichen Geiste, Statthalter Gottes für das Bereich des menschlichen Daseins auf Erden ist, dehnt sich seine geistige Wirksamkeit schon in Folge seines Verhältnisses zum Seelenleben und der Stimmung, die demselben im Verkehr mit ihm und seinem Geiste eingeprägt wird, weiter als auf einen persönlichen Verkehr mit den Seelen in Beziehung auf ihr ewiges Heil aus. Er tritt in das Bereich der geschichtlichen Entwickelungen ein als der, durch den das Walten Gottes in der Weltgeschichte sich vollzieht.

Eine tiefere Betrachtung dieser bewährt unzweifelhaft den Gedanken, daß Christus der Mittelpunkt der empirischen Welt der Geschichte der der Sünde anheimgefallenen Menschheit ist. Wohl kann man sagen, der höchste Zweck seiner Sendung sei der gewesen, die Menschheit für das Himmelreich, unter welchen Formen man sich dasselbe auch vorstellen mag, vorzubereiten; es wird indeß durch diese Ausdrucksweise seine nahe,

innigste und lebendigste Beziehung zur wirklichen Geschichte nicht aufgehoben, sondern vielmehr eher bestätigt. Er ist es, durch dessen Eintreten ins Fleisch der Entwickelungsgang, in welchem die Weltgeschichte sich bewegt, erst Sinn und wahre Bedeutung gewinnt und worin die Idee derselben sich geistig verklärt. Die Erde zu bevölkern und auf derselben ringsumher heimathlich sich anzusiedeln, hatte das Menschengeschlecht sich über die Erde verbreitet, zugleich aber auch dabei sich auseinandergespalten. Während nun in der heidnischen Welt in geschichtlichen Kämpfen, hauptsächlich im kriegerischen Verkehr die Völker sich begegneten und wieder sich zusammenfanden, bereiteten sich in der Stille unter den Nachkommen Abrahams, an den die Verkündigung geschehen war, daß in ihnen dereinst alle Völker gesegnet werden sollten, das Heil der Versöhnung und des Sichwiederzusammenfindens der Menschheit in Frieden und Eintracht vor.

Als im Römerreiche die Völker der Mitte der alten Welt die um die Küsten des mittelländischen Meeres herumwohnenden sich wieder vereinigt hatten, aber auch dabei in Ruchlosigkeit der Gesinnung ihr verworren gewordenes sittliches Leben sich innerlich aufgelöst hatte, da trat aus dem Hebräervolk das Heil für die gesammte Menschheit hervor. Gleichzeitig und darin ist recht eigentlich die an die Person Christi geknüpfte providentielle Verwaltung der geschichtlichen Verhältnisse des Menschengeschlechts zu erkennen, kamen Völker voll jugendlichen frischen Muthes, in deren tüchtiger Gesinnung Freundschaft und Treue wohnten, aus dem Nordwesten heran. Liebe, Freundschaft und Treue blühten wieder da auf, wo in Gesinnungslosigkeit Alles erstorben war, und begannen das Gemeindeleben der Menschen unter einander, welches nunmehr in neuen Formen zu erneuten Staatenbildungen kräftigst sich entfaltete, zu erwärmen und zu beleben.

Dieser Umschwung in der Geschichte der Menschheit knüpft sich an die Erscheinung Christi auf Erden und an das Ein-

treten der germanischen Völker in das Bereich der Weltgeschichte. Das gleichzeitige Zusammentreffen beider Momente ist es, worauf hier gerade das Hauptgewicht zu legen ist. Als zufällig darf von Keinem, der der Ueberzeugung lebt, daß eine höhere Macht in der Geschichte waltet, jenes Zusammentreffen, von welchem der ganze Gang der darauf folgenden geschichtlichen Entwickelungen durchaus abhängig geblieben ist, angesehen werden. War es aber eine göttliche Schickung, so erhellt auch unmittelbar daraus das, was als Behauptung aufgestellt worden ist, daß nämlich Christus der Mittelpunkt der Weltgeschichte ist. Dies muß indeß auch weiter Jedem einleuchten, der in ernstliche Erwägung zieht, wie in der That die zeitliche Erscheinung Christi nicht außer Verhältniß zu dem steht, was in Rücksicht auf weltliche Herrschaft und menschliche Herrlichkeit kurz vor seiner Zeit in der Geschichte der heidnischen Welt zur Darstellung gelangt war.

Es hatte sich die Geschichte der heidnischen Welt bisher theils in dem Streben nach Völkervereinigung, theils in dem Kampfe um Freiheit und um die Herrschaft des Menschen über die Welt bewegt. Bedingterweise war dies im römischen Reiche unter Julius Cäsar erreicht worden. In einer auf die Mitte der Feste der alten Welt beschränkten Beziehung war die Macht die in ihm sich darstellte, wirklich eine Weltherrschaft, die sich über die vermittelnden Glieder der drei Theile der Feste der alten Welt ausdehnte und Völker Asiens, Europas und Afrikas mit einander vereinigte. An der Spitze jener Völkervereinigung stand im Mittelpunkte Cäsar als König und Herr der Welt.

Aus jener alten Völkerverwirrung, die in den Büchern des alten Testaments durch den Mythos über den Thurmbau von Babel und über die Trennung der Völker, die darauf erfolgt wäre, angedeutet wird, hatten sich im römischen Reiche unter Cäsar und August die Völker der inneren verbindenden Vermittelungsglieder der drei Welttheile wieder zusammengefunden, und es war somit die alte Zeit erfüllt. In Cäsar, der

in seiner Herrlichkeit die Welt zu seinen Füßen liegen sah, war der im irdischen Sinne freie, die Welt beherrschende Mensch hervorgetreten. So war erreicht, worauf der Geist der gesammten Geschichte des Alterthums hingearbeitet hatte, und von nun an bereitete sich ein Anderes vor, eine neue Zeit.

Unter jenem Volke, welches im Gegensatze gegen den Glauben der heidnischen Völker dem Gesetze Jehovah's alle Jahrhunderte des Alterthums hindurch angehangen hatte, und welches nicht durch Ausdehnung seiner Macht in der Weltgeschichte bedeutend aufgetreten war, aber in dem seinem Gotte geleisteten Gehorsam und in der Erwartung und Hoffnung auf das, was in der Zukunft einst kommen sollte, ein bedeutsameres Leben geführt hatte, erschien, als in der Weltgeschichte die alte Zeit sich vollendet hatte, dem Menschengeschlecht das Heil. Cäsar hatte die Welt gewonnen, aber nicht überwunden. Ihm folgte bald in Knechtsgestalt der Ueberwinder der Welt. So nahm, indem das Leben im Römerreiche wie in dem alten Israel immer mehr dahinschwand und abstarb, der Geist der Geschichte einen ganz neuen Charakter an. Es war die Saat bestellt, aus der innerlich im Geiste das neue Leben aufkeimen sollte. Diese Saat aber wirklich in sich zur Reife zu bringen, dazu waren die Römer, die ihren geschichtlichen Beruf erfüllt hatten, nicht im Stande. In heißer Gluth, wie von der Mittagssonne erhitzt, hatte sich die Geschichte der Römer bewegt. Sie neigte sich aber schon dem Untergange zu, und aus den im Abend der Feste der alten Welt belegenen Ländern rückten neue Völker heran, um aus ihrem regen, bewegten Geiste ein neues Leben im Sinne und Geiste des Christenthums zu entfalten.

Schon in den Römern war, inwiefern in ihnen ein auf Welteroberung hingehendes ganz bewußtes Streben erwacht war, weltgeschichtliches Bewußtsein entwickelt; in einem weit höheren Maaße indeß mußte sich dies nach dem von Christus an die gesammte Menschheit erlassenen Rufe in dem Geiste

der Völker entfalten, die von jenem Rufe berührt worden waren und demselben gehorcht hatten. In ihnen mußten schon in Folge ihrer Bekehrung die Schranken ihres nationalen Bewußtseins durchbrochen werden. Theils wurden sie durch die ihnen gebrachte, aus dem Hebräerthum stammende Religion in Rücksicht auf die Vergangenheit auf die heilige Geschichte zurück, theils auf eine ferne Zukunft hinverwiesen, in welcher die Menschheit wieder in Einigkeit sich zusammenfinden sollte. Dies Alles war unmittelbar mit dem Christenthum gegeben und mußte ihrem Sinn und ihrem Bewußtsein einen ganz eigenen Ton geben. Bezog sich auch das, was ihnen für ihr Seelenheil geboten ward, unmittelbar nur auf ein jenseitiges Ewiges, so knüpfte sich doch auch in ihrem Bewußtsein ihr irdisches Dasein daran an, inwiefern dieses für den christlichen Sinn nur in Beziehung auf jenes wahre Bedeutung hat. Dem irdischen Dasein ward insofern eine höhere Verklärung verliehen, als es im Spiegel des Christenthums betrachtet, forthin nicht mehr als ein selbstständig für sich Bestehendes anerkannt werden konnte, sondern nur als ein dem Geiste, den Christus gebracht hatte, Dienstbares, und eben deshalb ein Streben entstehen mußte, alle menschlichen Verhältnisse, inwieweit das auf Erden überhaupt möglich war, von christlichem Geiste durchdringen zu lassen.

War nun durch die Hinweisung auf die dereinstige Vereinigung der Menschheit in Liebe die Bedeutung der weltgeschichtlichen Bewegungen offenbar geworden, und war in Folge dessen auch der Eifer für die Gründung des Reiches Christi auf Erden angefeuert, so hing damit nothwendig zusammen, daß das staatliche Leben vom christlichen Geiste erfaßt werden und im christlichen Sinne sich ausbilden mußte. Es bildeten sich christliche Reiche, deren Dasein in der Geschichte allein schon Zeugniß davon ablegt, daß diese nicht blos die Entfaltung menschlicher Zwecke bewirke, sondern auch deren wesentliche Läuterung und Erhebung. Für den Zweck einer

solchen Läuterung und Erhebung war der Geist Christi in die Weltgeschichte eingetreten.

Zwar muß den Feinden des im Mittelalter herrschenden Geistes, deren es heutiges Tages so viele giebt, zugestanden werden, daß neben den tieferen Richtungen, die sich in jener Zeit in dem Leben der christlich-germanischen Völker regten, auch viel Sünde, große Verwirrung und Verkehrtheit herrschte, daß nicht in den christlichen Reichen der damaligen Zeit überall der wahre Geist des Christenthums alle Verhältnisse durchdrungen hatte. Es wurde in denselben allerdings die Naturseite des menschlichen Daseins in einem höheren Maaße unterdrückt und in Fesseln gehalten, als es dem reinen Geiste des Christenthums entsprechend ist. Die heidnische Welt, an die das Christenthum gekommen war, mußte erst von dem Geiste desselben durchsäuert und durchgohren werden, ehe die wahre Freiheit in ihr erblühen konnte. Es war dies eben so sehr für das in der Kirche ihre Befriedigung suchende innere Seelenleben als für das in der Außenwelt, in welcher das Recht herrschen soll und der Staat besteht, sich bewegende Leben des menschlichen Geistes eine innere Nothwendigkeit. Mehr nur ward in Kirche und Staat die wilde, die zügellose Naturfreiheit, inwieweit dies in dem Gährungsprozeß, der in Folge des über die Menschheit gekommenen Geistes entstanden, überhaupt möglich war, gebändigt gehalten, als daß wahre geistige Freiheit in lebendiger Fülle erblüht wäre.

Vielerlei ist über das Feudalwesen und das demselben zum Halt dienende Königthum des Mittelalters in verwerfender Weise gesprochen; dabei hat man jedoch zunächst übersehen, daß das Feudalkönigthum, wie viel vom christlich-sittlichen Prinzip es anfänglich in seiner Ritterlichkeit auch noch in sich trug, dennoch nicht mehr von jenem reineren Geiste beseelt war, in welchem sich die Grundlage dessen, woraus die Feudalreiche sich verzweigt haben, gebildet hatte. Der Geist, in welchem das christliche Reich Karls des Großen aufgeblüht war, hatte

allerdings, was heutiges Tages leider keinesweges von Allen genügend anerkannt wird, seinen Prinzipien nach, denen zufolge die Errichtung eines allgemeinen christlichen Weltreichs erstrebt ward, einen höheren und edleren Charakter an sich getragen, als in welchem sich die Feudalreiche bewegten. Diese hatten schon darin einen oligarchischen Charakter angenommen, daß die politischen Verhältnisse in ihnen an erbliches Lehnswesen, an Eigenthum und Besitz sich geknüpft und so, nachdem das Prinzip der Treue und Freundschaft nicht mehr in ursprünglicher Frische blühte, das Leben getrübt war.

Viel Verkehrtes freilich ist nicht erst zur Zeit der Herrschaft des Feudalwesens, sondern auch schon unter den Pipinen und Karl dem Großen vorgegangen. Auf das Verkehrte aber, was so weit, wie unser geschichtliches Bewußtsein zurückreicht, überall unserem Blicke begegnet, und was auch schwerlich vor dem jüngsten Tage aus der Geschichte verschwinden wird, darf man nicht einseitig seinen Blick richten, noch die Aufmerksamkeit hinziehen. Wohl mögen wir davon Veranlassung nehmen, uns zur eigenen Buße über das, was etwa Verkehrtes von uns selbst ausgegangen sein mag, geneigt zu machen; aber aus allen oder einigen Zeitaltern nur jenes hervorzuheben und in den Vordergrund zu stellen, um etwa sogar es gebrauchen zu wollen, im Gegensatze dagegen die eigene Vorzüglichkeit zu preisen und Jubel darüber ertönen zu lassen, wie weit wir es im Gegensatze zu anderen Zeitaltern in der Tugend und in der Erkenntniß gebracht hätten, darin liegt schon eine Hauptverkehrtheit. Es muß vielmehr Jedem, dem es um wahre Erkenntniß und Wissenschaft zu thun ist, hauptsächlich daran gelegen sein, die höheren geistigen und sittlichen Richtungen, in denen sich jedes Zeitalter bewegt hat, in sich zum Bewußtsein zu bringen, und das wahrhaft Lebendige eines jeden Zeitalters zu erkennen, um es in Verknüpfung mit dem, woraus es sich entwickelt, so wie mit dem, was wieder aus ihm sich

entwickelt hat, im Zusammenhange der Gesammtidee der Weltgeschichte auffassen und deuten zu können.

Wenn im Mittelalter allerdings den niederen Ständen eine der Würde des Menschen nicht angemessene Stellung angewiesen war, und wenn man in ihrem politischen Verhältniß reine Durchführung des christlichen Prinzips mit Grund vermißt, so muß zur Erläuterung dieses Verhältnisses auf den allgemeinen Charakter, den das Christenthum bei seiner Ansiedelung auf Erden im Gegensatze gegen die heidnische Welt, über die es sich ausbreitete, hatte annehmen müssen, hingewiesen werden. Das ganze Mittelalter war eine Zeit, in welcher der Sauerteig des Christenthums im Schooße einer ursprünglich heidnischen Welt, in welchen er aufgenommen worden, noch gährte. In dieser Gährung mußten sich Gegensätze erzeugen, und je weniger anfänglich noch das allgemein herrschende Prinzip überall jedes einzelne Glied des ganzen Gebäudes, welches aufgerichtet ward, gleichmäßig hatte durchdringen können, um so schärfer mußten auch diese Gegensätze einander gegenübertreten. Im Verhältnisse des Ritters zum Bauer machte sich da, wo es nicht durch Pietät gemildert ward, allerdings eine gewisse Härte geltend, und auch unter den Rittern selbst, wie in ihren Verhältnissen, in denen sie als Vasallen zu ihrem Herrn standen, herrschte nicht immer jener Geist des Friedens, wie er dem Prinzipe nach aus Freundschaft und Treue hätte emporblühen sollen. In diesem Allen aber darf man die eigentlich bewegenden Momente der Geschichte der europäischen Menschheit während der Zeit des Mittelalters nicht suchen wollen. Es trat an jenem nur das hervor, was der Seite angehörte, von welcher gegen das Höhere und Edlere, um dessen Verwirklichung gerungen ward, angekämpft wurde.

Dies beruhte in der noch ungeregelten, nicht gehörig gebändigten Bewegung der natürlichen Neigungen im Menschen. Ganz überwunden können dieselben, so lange der Mensch auf

n weilt, nie werden; aber unter dem Beistande des er-
en Geistes, den Christus über die Menschheit ausgegossen
sollen sie durch die Vernunft geregelt werden. In seiner
pelten Stellung zur Erde und zum Himmel, in welche
er Mensch gesetzt findet, ist er mit Nothwendigkeit auch
ie Natur verwiesen, und dies Verhältniß fordert unab-
ich irgend eine Art von Anerkenntniß innerlicher Berech-
g der im menschlichen Gemüth mächtigen Naturprinzipien.
kann sich dabei nur über die besonderen Bestimmungen
n, unter welchen jene Anerkennung zu gewähren ist. Daß
h den christlichen Prinzipien gegenüber nicht selbstständig
n machen wollen, versteht sich von selbst; aber sicher ist,
eine höhere Berücksichtigung, als welche ihnen im sittlichen
ßtsein der Christenheit im Mittelalter zu Theil geworden,
rfniß unserer Zeit ist. Es handelt sich heutzutage nur
as richtige Maaß der Ausgleichung des hier besprochenen
nsatzes.

Wenn auch der Rationalismus heutiger Zeiten die Be-
tung, daß in den neueren Jahrhunderten seit der Er-
ung der Wissenschaften ein heidnisch zu nennender welt-
Sinn in übermäßig einseitiger Weise im Geiste der
äischen Menschheit erwacht sei und sich geltend gemacht
richtig aufzufassen und zu verstehen nicht im Stande ist,
uß sie demselben gegenüber doch immer und immer wieder-
werden. Das rationalistische Treiben geht nur auf Welt-
eit hin und trachtet nur darnach, in der Welt sich zurecht
den, in dem Begreifen der weltlichen Verhältnisse Welt-
ßtsein in sich zu entwickeln; aber die inneren Bereiche
ieferen Seelenlebens, wo die Keime des Gottähnlichen im
chen, des Göttlichen, darf man wohl sagen, verborgen
, zu durchforschen, ist ein dem Rationalismus fern lie-
s Geschäft. Aus der Welt nur und in der Welt will
s Wesen und die Kraft Gottes erkennen, da zu diesem
nur der innere Wächter der Seele führt. Wahres Gottes-

bewußtsein liegt ihm eben deshalb fern, weil er in seiner ganzen wesentlich nach Außen gekehrten Richtung von dem Wege abgewichen ist, auf welchem er allein dazu gelangen könnte, und der von ihm beherrschte Mensch, anstatt in stiller Sammlung des Gemüths desselben sich zu versichern bestrebt zu sein, in den Irrgängen dialektischer Verständigkeit ohne höhere Leitung und Führung sich herumbewegt.

Freilich fehlte dem Gottesbewußtsein, wie es im Mittelalter fast nur in verschwimmender Seelenempfindung sich bewegte, die Form wissenschaftlicher Bewußtheit, wie sie dem um Klarheit und Reife ringenden Geiste ein nothwendiges Bedürfniß ist, und was die in aristotelischer Philosophie wurzelnde Scholastik oder die in platonischer wurzelnde Mystik darzubieten vermochten, konnte für eine allgemeinere, in weitere Kreise sich verbreitende Bildung eben nicht von großer Bedeutung sein. In den Bestrebungen der Scholastik und Mystik des Mittelalters zeigte sich indeß schon in einer sehr lebhaften Weise das Bedürfniß, was heutiges Tages unabweislich sich geltend macht. Es ist das vernunftgemäßer Vermittelung des Gottes- und des Weltbewußtseins oder der Religion und Philosophie, wie man nach früherem Ausdruck den Gegensatz bezeichnet hat. Es soll und darf die Philosophie nicht aus dem Bereiche der christlichen Theologie verbannt werden; sie darf sich aber auch nicht von dem Grund und Boden sittlich-religiöser Gesinnung ablösen. Daß sie dies in Folge des Erwachens eines übermäßig mächtig gewordenen Weltsinnes gethan hat, darin beruht das Hauptunheil unserer Zeit, in welcher die verschiedensten einander sich widersprechenden Gedanken und Ansichten in der verworrensten Weise durcheinander spielen. Wo die sittlichen Haltpunkte einmal aus dem Bewußtsein verschwunden sind, da muß sich von selbst ergeben, daß es in die Mannigfaltigkeit der Reize des sinnlichen Naturdaseins sich verliert.

Allgemeine Wohlbehaglichkeit des Daseins und irdische Glückseligkeit ist das, worauf heutiges Tages von allen Seiten

Jagd gemacht wird. Darin aber liegt gerade der Punkt,
ı welchem aus die Verwirrung anhebt. Im alten Testa-
ıt heißt es: „Zu Leiden sind wir geboren und zu Leiden
ben wir sterben." Auch im neuen Testament wird, wie
er weiß, der Zweck des menschlichen Daseins nicht auf sinn-
en Genuß bezogen. Wer irgend noch Sinn hat für die
ürde, für den Adel des menschlichen Wesens kann auch un-
glich anerkennen, daß in der Erreichung irdischer Glückselig-
: der höchste Zweck des menschlichen Daseins bestehe. Und
h der, der im Frevelmuthe die beseligenden Einwirkungen
heiligen Geistes trotzig von sich weis't, wird, wenn er nicht
ız in Thierheit versunken ist und noch irgendwie nur innere
gungen der Seelenhaftigkeit in sich fühlt, nicht wagen, eine
he Behauptung als Grundsatz aufzustellen und zu vertheidi-
ı. Die Sache ist so einfach, daß sie der Erwähnung kaum
rth geachtet werden sollte, wenn nicht im Handeln der
nsch so oft auf Irrwegen wandelte, deren Verfolgung grund-
lich dem Gedanken nach zu vertheidigen er kaum wagt. Die
ßen Weisen des Alterthums, die eigentlichen Gründer der
ilosophie, ein Platon, ein Aristoteles mühten schon fast ihr
ızes Leben hindurch in dem Bestreben sich ab, die Begriffe
wahren Lust und der Glückseligkeit, wie es sich damit der
ıhrheit nach verhielte, zu bestimmen. Ihnen kam es nicht
den Sinn, sie auf Sinnengenuß zu beziehen; sie suchten viel-
hr auf mannigfaltigem Wege den Beweis zu führen, daß
ides, die wahre Lust und die Glückseligkeit von Weisheit
d Tugend abhängen.

Der thierischen Bedürftigkeit des Menschen in seinem
ischen Dasein weisen sie freilich mit Billigkeit ihr Recht an,
h immer nur in einem sehr beschränkten Maaße. Worauf
den Menschen seinem eigentlichen Wesen nach hinwiesen,
s war der Pfad des Ringens um Weisheit und Tugend.
ist es nicht blos Religion und Christenthum, was den
nschen auffordert, nach höheren Dingen, nach höherem Heil,

als was die Erde bieten kann, zu streben; die Philosophie und das Heidenthum lassen vielmehr ähnliche Forderungen an den mit Seelenhaftigkeit begabten Menschen ergehen.

In Erwägung dessen aber mag es in heutiger Zeit wohl nicht unangemessen erscheinen, die in den Werken von Platon und Aristoteles wissenschaftlich verarbeiteten Grundsätze sittlichen Daseins in Beziehung auf staatliches Leben, wie sie sich im Geiste des edelsten unter den Völkern des Heidenthums zum Bewußtsein ausgebildet, etwas näher ins Auge zu fassen und sie mit denen des staatlichen Lebens der Völker, von denen man mit Recht sagen kann, daß sie es gewesen sind, die dem Christenthum eine Heimath auf Erden geschaffen, in Vergleich zu stellen. Unmittelbar freilich für das durch die Reden in den Kammern hervorgerufene Bedürfniß wird eine solche Arbeit zwar nicht sehr fruchtbringend sein können. Denn in den Kammern findet sich allerdings nicht der Ort, an welchem es angemessen wäre, die Fragen, die sich auf die allgemeinen Grundsätze, nach welchen die staatlichen Verhältnisse zu beurtheilen und zu behandeln wären, in weitläufiger Rede und Gegenrede in Erwägung zu ziehen. Eigentlich müßte man darüber vor allem Anfange der Berathung einig sein; denn Berathung über einen Gegenstand, in Rücksicht auf welchen von Seiten der zur Berathung Berufenen, im Allgemeinen gar keine Einigkeit der Ansicht stattfindet, kann niemals zu irgend einem Ergebniß führen, da einer solchen Berathung aller feste Boden, aller Ankergrund fehlen würde. Freilich ist es heutiges Tages leider weder in Berlin noch in Paris noch sonstwo auf dem festen Lande von Europa so, daß die Volksvertreter in den Kammern in Rücksicht auf die Fragen, die das rein Allgemeine der Verhältnisse des Staates, dem sie angehören, betreffen, auf einem Boden ständen, von dem sie einen gemeinsamen Ausgangspunkt nehmen könnten, um von da aus auf die Berathung über die einzelnen Gegenstände überzugehen. Muß denn so auch den Berathungen der gediegene Halt fehlen,

und können sie sich leicht ins Blaue verlieren, so müßte es dennoch ein gar seltsames und unangemessenes Verlangen genannt werden, wenn die Forderung aufgestellt würde, daß man zunächst und ehe man zur Berathung über die einzelnen Gegenstände, die nach zeitlichen Bedürfnissen sich vordrängen, übergehe, in den verschiedenen Kammern über die allgemeinsten Grundsätze, die überall als leitende Gedanken für die Verhandlungen festzuhalten wären, sich zu einigen habe. Dieser Forderung entsprechende Versuche würden bei den in unserer Zeit herrschenden Verwirrungen und Widersprüchen eben so zeitraubend als überhaupt zwecklos sein. Sie würden ihr Ziel nicht nur nicht erreichen, sondern selbst für den vorausgesetzten Fall, daß es auf einen Augenblick erreicht schiene, sehr bald in ihrer Richtigkeit sich als verfehlt darstellen. Denn wem würde es nach der Art von Freiheit, die heutiges Tages so viel gepriesen wird, und nach welcher man in politischen Dingen weder von Ehre noch von Gemüthlichkeit etwas wissen will, nicht gestattet sein müssen, getrieben von seinem Gewissen und auf die Wahrhaftigkeit seiner Gesinnung sich berufend, von der nach langen Verhandlungen zustandegekommenen Doktrin in jedem Augenblicke zurückzutreten.

So wenig aber wie unter den heutigen Zuständen die Möglichkeit vorauszusetzen ist, daß in den Grundstimmungen der einzelnen Kammern irgendwo Uebereinstimmung sich finden werde, ist es auch als möglich anzunehmen, daß die in den Kammern herrschenden Stimmungen denen des Volkes, dessen Meinungen, der heutiges Tages herrschenden Theorie zufolge, die aus demselben gewählten Kammermitglieder vertreten sollen, wahrhaft entsprechen dürften. Die Meinungen der Menge bewegen sich dergestalt haltungslos im Unendlichen herum, werden außerdem so sehr von den schwankenden Bewegungen zeitlicher Verhältnisse bestimmt, daß das, was der Meinung nach vertreten werden sollte, durch die Vorstellung weder mit Bestimmtheit aufzufassen noch festzuhalten ist. Es ist eine völ-

lige Lüge durch und durch, wenn behauptet wird, daß die Mitglieder der Kammern wirkliche Volksvertreter wären. Eine Volksvertretung der Art, wie man sie im französisch-konstitutionellen Sinne herzustellen sich bestrebt, ist überhaupt eine Unmöglichkeit. Es leidet aber das ganze moderne Konstitutionswesen nicht blos an dem inneren Widerspruch, der in diesem Bestreben liegt, sondern an noch gar vielen anderen Widersprüchen, auf die ins Einzelne einzugehen, hier der Ort um so weniger ist, da in dieser Rücksicht schon die allgemeine Bemerkung genügt, daß die allgemeine Wurzel aller dieser Widersprüche in den falschen Vorstellungen liegt, die man heutiges Tages mit den Begriffen von bürgerlicher Freiheit und von staatlicher Oberherrlichkeit verknüpft. Die Vorstellungen in dieser Rücksicht haben sich in Folge des ganzen Ganges der geschichtlichen Entwickelungen der vergangenen Zeitalter dergestalt verwirrt, daß die Hoffnung, es ließe sich diese Sache auf dem Wege eines kürzeren oder selbst auch weitläuftigeren Raisonnements erledigen, eine völlig vergebliche ist. Auf solchem Wege wird überhaupt kein Heil für die Noth der Zeit erblühen, sondern wenn für die Zukunft noch auf Heil gehofft und nicht ein unausbleibliches Eindringen barbarischer Wildheit in Aussicht gestellt werden soll, so ist jenes Heil nur noch von großen Schicksalen zu erwarten, durch die der Geist der europäischen Menschheit gewarnt und getroffen zur Besinnung zurückgeführt werden mag.

Wie viele Zeit, vielleicht Menschenalter hindurch, noch verfließen mag, ehe Umwandlung und Besserung, wenn überhaupt noch darauf zu hoffen ist, eintreten wird, ist freilich nicht zu bestimmen. Bei solchen Vorgängen, denen wir in Zukunft entgegensehen müssen, hört alle Möglichkeit von Berechnungen über zeitliche Dauer auf. Wenn man sich dies sagen muß, so muß man zugleich auch sich gestehen, daß durch Vernunftbetrachtung, durch den Gedanken allein, nicht auf Abhülfe zu hoffen ist. Es frägt sich hier nicht mehr um dialektische Be-

wegung des Geistes in der Entwickelung zum Vernunftbewußtsein; das innerste Seelenleben vielmehr kommt in Frage, und dabei sind denn Gemüthszustände, es ist die Gesinnung von nicht geringer Bedeutung. Wo diese in Hochmuth und Frechheit sich regt, in eben demselben Maaße, wie es geschieht, bedarf es auch für sie der Schläge des Schicksals und nur in Folge solcher ist Umwandlung und Besserung zu erwarten.

Darum möge man nicht glauben, daß mit der Ausarbeitung der vorliegenden Schrift sich große Hoffnungen auf unmittelbare bedeutende Einwirkungen auf die Zeit verknüpft haben. Die Zeit bedarf für die Abhülfe ihrer Noth ganz anderer Mittel, als welche wissenschaftliche Erörterungen und Auseinandersetzungen darbieten können. Wie wenig diese Schrift auf das Bedürfniß des Geredes in den Kammern berechnet ist, eben so wenig auch verbindet sich mit ihr die Erwartung einer unmittelbaren bedeutenden Anregung des Geistes der Zeit. Und dennoch ist sie, wie der Verfasser erachtet, zeitgemäß. Theils mag wohl durch sie allgemeiner die Ueberzeugung davon angeregt werden, wie in Beziehung auf die Ausbildung eines klaren und in sich sicheren politischen Bewußtseins es durchaus nothwendig ist, die allgemeineren Grundsätze, die als wirkliche und wahrhafte Grundlagen einer in sich gediegenen Staatswissenschaft dienen können, fester zu stellen, als es leider bisher geschehen ist; theils auch mögen unter denen, die sich zu den Gebildeten unserer Zeit zählen, Viele Veranlassung nehmen, in ernsterer Erwägung Betrachtungen darüber anzustellen, in welchem schroffen Widerspruch ihr politisches Bewußtsein, den innersten allgemeinsten Grundsätzen desselben nach, mit dem eines Platon, eines Aristoteles und eines solchen steht, dessen Geist und Gemüth von christlicher Lehre und von christlicher Gesinnung sich haben durchdringen lassen. Die Schlußbetrachtung dieser Schrift wird, nachdem in ihr die Grundlagen der platonischen und aristotelischen Politik nebst denen, die sich an die christliche Religionslehre anschließen, behandelt sein wer-

den, den Gegensatz der Grundsätze, die in diesen herrschen, zu denen, die man in heutiger Zeit mit Eifer, nicht ohne Anwendung von Gewalt geltend zu machen bestrebt gewesen ist, etwas näher betrachten.

Es ist indeß, ehe zur Darstellung der drei hier zu behandelnden Systeme übergegangen wird, noch Einiges zur Bestimmung des Verhältnisses derselben zu einander zu sagen. Daß Platon in den vorwaltenden Wirren seiner Zeit Wissenschaft und Erkenntniß als das Einzige angab [1]), durch dessen Vermittelung dem vorhandenen Uebel abzuhelfen sei, ist bekannt genug; doch möchte sich noch mancher Zweifel erheben, ob er wirklich der innersten Ueberzeugung gelebt habe, daß die Erkenntniß allein schon zum Heile führe. Denn wenn er auch als Grundsatz die Behauptung aufstellt, daß der Wille des Menschen durch seine Erkenntniß bedingt und bestimmt werde, so nimmt er doch zugleich auch den Beweis für die Nothwendigkeit, daß Gesetze erlassen würden, von der als Grundsatz ausgesprochenen Behauptung her, daß nicht Jeder, wenn er auch zur Erkenntniß dessen gelangt, was das Beste sei, stets die Kraft und den Willen habe, darnach zu handeln [2]). Dieser Bemerkung zufolge war ihm das Moment der reinen Erkenntniß keinesweges das, worauf er in sittlicher Beziehung das alleinige Gewicht legte. Im Gegensatze zu der Verderbtheit seiner Zeit in ideale Richtungen hineingetrieben, legte er indeß dennoch auf Erkenntniß ein so bedeutendes Gewicht, daß man, wenn man ihn in dieser Beziehung beurtheilen will, nicht umhin kann, ihm eine Neigung zu doktrinärem Wesen vorzuwerfen. Die Lehre galt ihm fast als Alles und auf sie setzte er sein ganzes Vertrauen. Wenn er auch in den Zuständen seiner Zeit keine Veranlassung fand, unmittelbar eingreifend

---

[1]) Platon de republ. L. 5. p. 474 b. c. de leg. L. 3. p. 688 e. 689 a. Tim. p. 90 d.

[2]) De leg. p. 875 a.

durch sein Handeln darauf einzuwirken, weil ihm der Boden nicht dazu geeignet schien, so kann man ihn doch nicht von dem Vorwurfe einer Neigung zum doktrinellen Machenwollen freisprechen. Von solcher Neigung legt schon sein Werk über die Gesetze hinlänglich Zeugniß ab, und wenn Sokrates auch von seinem Urbilde des vollkommensten Staats als von einem nur im Himmel weilenden spricht [1]), so redet er doch auch von der Möglichkeit der Verwirklichung desselben durch Vermittelung menschlicher Weisheit [2]). Das Stärkste, was er in dieser Beziehung sagt, besteht ohne Zweifel in der Behauptung, daß ein einziger weiser Gesetzgeber als König, wenn er einen Staat gefunden hätte, der seiner Leitung sich anvertrauen wolle, genüge, um den ganzen Staat zur Vollkommenheit zu führen [3]). Er erbietet sich, den Beweis zu führen, daß, wo einmal dieser Fall eingetroffen wäre, oder wo er eintreffen würde, da auch ein vollkommener staatlicher Zustand bestanden habe oder bestehen werde [4]).

Diese Behauptung trägt wohl, besonders da sie auch auf barbarische Völker sich ausdehnt, so sehr wie möglich einen doktrinären Charakter an sich. Sie entspricht ihrem Geiste nach dem, worauf in Rücksicht auf das, was die Erziehung vermöchte, Sokrates, Platon und nebst beiden selbst auch Aristoteles ihre übertriebenen Hoffnungen gründeten. Daß die Hellenen, die gewissermaaßen geschichtlich dazu berufen waren, die Barbaren zu erziehen und seit Alexanders Zeiten mit Erfolg dem Berufe, ihre Bildung bis an den Indus auszubreiten, nachgekommen sind, so viel Gewicht auf das Moment der Erziehung als eines Mittels, die rohe Natur im Menschen von ihm abzuschleifen, gelegt haben, kann freilich ihnen so wenig wie den drei genannten Philosophen zum Vorwurf gereichen; läugnen aber

[1]) De republ. p. 592 b.
[2]) A. a. O. p. 502, 540 d. e. 541.
[3]) A. a. O. p. 502 b.
[4]) A. a. O. p. 499 c.

läßt sich nicht, daß von diesen Philosophen jenes Moment auf eine Weise behandelt worden ist, aus der erhellt, daß sie viel zu große Erwartungen davon hegten. Platon geht in seiner Begeisterung für seine Ideen und für das, was durch die Erziehung zu erreichen stände, so weit, daß er durch Sokrates das gewaltsame und in der Ausführung unmögliche Mittel vorschlagen läßt, die jüngeren Kinder ganz von der Gemeinschaft mit ihren Aeltern, Verwandten und städtischen Genossen zu trennen, um an ihnen den Versuch zu machen, durch Erziehung die Heranbildung der Jugend zum wahrhaft tugendhaften Leben zu bewerkstelligen [1]).

Solche und andere Seltsamkeiten begegnen uns bei Platon. Daß er in seinem Bewußtsein auf Dinge der Art überhaupt gekommen ist, davon liegt blos der Grund in der Schärfe des Gegensatzes, in welchem er seiner Gesinnung nach dem in seiner Zeit herrschenden Charakter und Geist gegenüberstand. Durch Vermittelung der Wissenschaft und der Erkenntniß das im Leben seiner Volksgenossen aufzuheben, was in demselben seinem Bewußtsein mehr als unfreundlich entgegentrat, hätte er gewünscht. Von der Vergeblichkeit seines Wunsches sich zu überzeugen, hatte er jedoch schon während seiner Lebenszeit hinlänglich Gelegenheit, und die auf diese Zeit folgenden geschichtlichen Entwickelungen im Leben der Völker haben auch mehr als genügend jene Vergeblichkeit dargethan. Dessenungeachtet jedoch darf man ihm nicht den Vorwurf machen, daß sein Geist sich nur in abstrakten Theorien außerhalb der Kreise geschichtlicher Lebendigkeit bewegt habe. Sein Bewußtsein bewegte sich nicht in Träumen, sondern war der Hauptsache nach vielmehr voller Anschauung eines Wirklichen. Das innere höhere Leben des Geistes des Hellenenvolkes mag wohl von den Dichtern desselben geschaut worden sein, keinem anderen Philosophen des Alterthums aber hat es so klar und reich vor

---

[1]) A. a. O. p. 541.

dem Bewußtsein gestanden als jenem. Die Grundideen, die er in seinem Werke über den Staat entwickelt, stammen weder von ihm als ihm eigenthümliche her, noch sind sie, wenn er auch oft Gelegenheit nimmt, die lykurgische Gesetzgebung zu preisen, dieser abgeborgt. Mit Sicherheit vielmehr darf man behaupten, daß sie aus dem ureignen Geiste des Hellenenthums entsprungen sind. Sie entsprechen ihrem wesentlichen Geiste nach ganz dem, was zur Zeit des Lykurg schon in Gesetzlichkeit zu erstarren begann. Nach seinem inneren Geiste ist der platonische Staat nur wahrhaft zu verstehen indem man die Ideen, nach denen sein Bild entworfen ist, auf Erinnerungen an das Leben der heraklidisch-dorischen Schaaren zur Zeit ihrer Ansiedelung im Peloponnes zurückbezieht. Im Allgemeinen war es ein Bild des Lebens jener alten mythischen Heroenzeit, was Platon nach dem Charakter der geistigen Kulturzustände seiner Zeit in seinem Bewußtsein verklärt in sich trug. Von dem Standpunkte seiner eigenen Geistesbildung und dem seiner Zeit aus hat dies Bild freilich manche eigenthümliche Charakterzüge erhalten, die dem Geiste des Lebens der alten Heroenzeit nicht entsprechen. Dahin gehört vor Allem ein Zug, der allerdings als ein wesentlicher Grundzug des platonischen Werkes anzusehen ist, nicht aber dem Geist der heroischen Zeit entspricht, und dennoch die Beziehungen der politischen Ideen Platons zu demselben nicht aufhebt. Es ist dies der Zug, nach welchem ein so großes Gewicht auf die Momente der Wissenschaftlichkeit gelegt wird. Diese waren es nicht, die in der Art, wie Platon in seinem Staate es will, in der Heroenzeit gepflegt wurden. Gymnastik und Musik wurden in dieser Zeit allerdings mit Liebe getrieben; aber von der Art, wie Platon in seinem Staate die Musik in wissenschaftlicher Form betrieben wissen will, hatten die alten Dorerschaaren keine Ahnung. Dagegen war es diese wissenschaftliche Form, auf die Platon so großes Gewicht legte, und daß er dies that, darin beruht ein wesentliches Moment, was nicht

auf den Geist der Heroenzeit bezogen werden kann, und worin ein dem Platon eigenthümlicher Charakter hervortritt, durch den das von ihm entworfene Bild von dem Urbilde desselben sich bedeutend unterscheidet. Der Grund hiervon liegt aber, wie schon angedeutet, in dem Verhältnisse der Bildungszustände der Zeit, in welcher Platon lebte, zu den Bildungszuständen, wie sie sich in der Heroenzeit im Leben der herakliдischen Dorerschaaren entwickelt hatten.

Was im Uebrigen Platon von der Musik, wie sie in seinem Staate betrieben werden soll, redet, dem darf wohl eine nähere Beziehung zu dem gegeben werden, was wirklich in dem Geiste jener Heroenzeit lebte. Daß es nämlich in der Entwickelungsgeschichte der Religionsformen der Griechen unter dem Namen der kadmeischen eine Uebergangsform, von der sich auch in der pythagoräischen Philosophie Spuren zeigen, gegeben hat, wird jetzt nicht mehr bezweifelt. Durch das, was Homer, Hesiod und ihre Schüler in ihren Gesängen dem Hellenenvolke vortrugen, ward sie in den Hintergrund zurückgedrängt. Von höherer sittlicher Strenge und von höherem sittlichen Ernst, als die an der östlichen Küste des ägäischen und myrtoischen Meeres und auf den Inseln desselben aufgekeimte Religionsform, ward sie ohne Zweifel beseelt. Dem nach, wie man sich bei den dürftigen mythischen Nachrichten darüber ein Bild von der Ausbreitung der homerischen und hesiodischen Religion gegen Westen zu entwerfen im Stande ist, darf man annehmen, daß die Religionsform, an der die Dorer ursprünglich festgehalten, eine gewisse Verwandtschaft zur älteren kadmeischen Religionsform gehabt haben möge. Dieser Annahme widerspricht das nicht, daß der von Homer und Hesiod hochgepriesene Apollon neben Zeus als im Mittelpunkte des religiösen Bewußtseins der Dorer stehend erscheint. Denn das Bild des delphischen Gottes hat mehrere Gestalten gehabt, ehe es durch die Vermittelung homerischer Anschauung seine bestimmtere Gestalt empfing.

Freilich kämpft Platon auch von einem eigenthümlichen Standpunkt religiöser Ansicht aus, den er sich auf wissenschaftlichem Wege errungen hatte, gegen Homer, Hesiod und solche Dichter, die sich an ihre Art der Mythenbildung halten, wenn er sie tadelt und ihnen entgegen die Vorschrift aufstellt und vertheidigt, daß von der Gottheit nicht als von der Ursache von Allem, sondern nur als von der des Guten gedacht und geredet werden dürfe [1]). Wenn er aber auf das Ernste, Einfache und Gemäßigte hinweist, das demselben Entgegengesetzte aus seinem Staate verwiesen wissen will, dabei in seiner Rede auf die Tonarten kommt, und die in jonischen und lydischen abgefaßten Gesangsweisen und Lieder verwirft, nur nebst der dorischen, der phrygischen Tonart Anerkennung gewährt und dem Apollon und dessen Instrumenten den Vorzug vor dem Marsyas und den seinigen giebt, auch nur Gesänge zu Ehren der Götter und Loblieder auf gute Menschen in den Staat aufgenommen wissen will, so treten in diesen Urtheilen offenbar Andeutungen hervor, die auf den Charakter und Geist der alten Dorer hinweisen. Kriegerischer Heldengesinnung und Standhaftigkeit in den Kämpfen des Lebens, wie sie Herakles bewährt hatte, entsprach die dorische Tonart, der Mäßigung und der Bescheidenheit die phrygische [2]).

Geläugnet kann nicht werden, daß Platon eine höchst lebendige Anschauung von dem inneren Leben des Geistes des Hellenenvolkes in sich trug, und von dieser Seite her ist es, von welcher in seinen Betrachtungen über den Staat eine Philosophie der hellenischen Geschichte dargeboten wird. Es war aber nur eine Philosophie, und menschliche Weisheit konnte nach den Zuständen, wie sie in seiner Zeit herrschten, keine Abhülfe mehr darbieten. Den wirklichen geschichtlichen Gang der Geistesbildung des Volks, dem er angehörte, hat er sehr wohl begriffen und auch lebendig dargestellt. Ueber die eigent-

[1]) A. a. O. p. 380 c.

[2]) A. a. O. p. 498. 499.

liche wissenschaftliche Bedeutung des platonischen Staats wird man nie vollkommen klar werden, wenn man blos bei Betrachtungen über die Bedeutung des von ihm aufgestellten und seinen Grundzügen nach an Erinnerungen aus der heraklidisch-dorischen Zeit sich anschließenden Urbildes staatlichen Lebens stehen bleibt. Diejenigen Theile des Werkes vielmehr, in welchen der Verderb und der Untergang des Lebens des Hellenenvolkes geschildert wird, sind von gleicher Wichtigkeit und Bedeutung und gehören der Idee des ganzen Werkes eben so wesentlich an, wie diejenigen Theile, die Auseinandersetzungen über das sittliche Urbild enthalten. Das Ganze enthält eine im wissenschaftlichen Bewußtsein verklärte geschichtliche Schilderung der sittlichen Kämpfe des Hellenen, die er im Einzelnen wie im Gesammtleben des Staates zu bestehen gehabt und denen er endlich unterlegen ist. Dabei wird stets auf das sittliche Urbild, dem nachzustreben er berufen war, hingewiesen und zugleich auf die Herrlichkeit und auf den Lohn, die als Preise der in diesen Kämpfen errungenen Siege in Aussicht stehen.

Anstatt in solchem Sinne das Werk aufzufassen, hat man seltsamerweise genug bei der Frage darüber, in welcher Absicht Platon dasselbe entworfen habe, sich in Einzelheiten verloren. So hat man sich in Untersuchungen darüber eingelassen, ob jene Absicht auf die Frage über den Begriff der Gerechtigkeit oder auf die über die vollkommenste Staatsform sich bezogen habe. Von dieser Untersuchung abzustehen, hätte man sich schon durch das sollen bewegen lassen, was Aristoteles über die Gerechtigkeit sagt. Er setzt nämlich den Charakter derselben darin, daß, während die anderen Tugenden nicht nothwendig auf Verhältnisse zu anderen Personen hinwiesen, sie in derartigen engen Beziehungen stände und ausgeübt würde [1]). In dieser Bedeutung für das gemeinschaftliche Leben, die Aristoteles somit

---

[1]) Aristot. Ethic. ed. Zell. L. 5. c. I. §. 15.

in der Tugend der Gerechtigkeit nachweist, ist auch die bestimmte Beziehung gegeben, die sie zum Staat hat. Die Untersuchungen über den Begriff der Gerechtigkeit und über die vollkommenste Form des Staats gehen daher in einander über, da ein vollkommenes Staatsleben nur dadurch erblühen kann, daß in demselben die Gerechtigkeit in Frische und Gesundheit waltet. Deshalb hat Platon beide Fragen in einander herübergezogen und in einer zusammenfassenden Behandlung erörtert. Er ging bei seiner Untersuchung von dem Begriff der Gerechtigkeit aus und ward dabei von selbst auf die über die Form herübergeleitet, in welcher dieser Begriff seinem Urtheile nach am ehesten zu verwirklichen sein werde. Dann aber schilderte er später das Wesen der Ungerechtigkeit und stellte besonders auf eine recht lebendige, wenn auch nicht im Einzelnen allgemein genügende Weise es dar, wie in der Geschichte des Hellenenvolkes die Ungerechtigkeit, nachdem sie einmal angehoben hatte, nur immer im Wachsen begriffen gewesen. Was ihm als irrig in dieser Rücksicht auch Aristoteles nach der Erfahrung vorwerfen mag [1]), der Idee nach, welcher zufolge das geschichtliche Leben der Völker des Alterthums aus der heroischen Monarchie und Aristokratie in die Oligarchie, Demokratie und endlich in die Tyrannis sich umgewandelt hätte, hatte Platon gewiß Recht. Den einfachen Entwickelungsgang in dieser Hinsicht stellt welthistorisch die Geschichte der Römer dar, von der Platon freilich noch keine Kunde hatte.

Es darf hier wiederholt bemerkt werden, daß Platon mit seinem Bewußtsein nicht blos in der Luft des reinen Gedankens schwebte, sondern mit seiner lebendigen Anschauung wirklich im Mittelpunkte des geistigen Lebens der Hellenen sich bewegte. Dennoch stand er seiner sittlich verderbten Zeit im schroffsten Gegensatze gegenüber und inwiefern er hoffen zu dürfen glaubte, diesen Gegensatz auf dem Wege der Erkennt-

[1]) Aristot. Politic. L. 10. c. 5. §§. 2. 3.

niß durch das Mittel der Wissenschaft und Aufklärung derer, die ihm gegenüberstanden, ausgleichen zu können, befand er sich in einem Irrthum, den man als einen doktrinären bezeichnen darf. Es fehlte ihm freilich nicht an der Erkenntniß der Hoheit und Herrlichkeit lebendiger Gesinnungsfülle, auch fehlte es ihm an dieser persönlich nicht; aber um den Geist derselben auch über die Anderen auszugießen, hätte es, kann man, um in platonischen Ausdrücken zu reden, sagen, eines Gottes bedurft und menschliche Wissenschaft genügte für diesen Zweck nicht. Auch lag übrigens in der heidnischen Gesinnung des Sokrates so wenig wie in der Platons eine Kraft der Erlösung, deren Zeit noch nicht gekommen war.

In Ueberkultur ging das Leben der Hellenen unter, und so wenig wie alle Weisheit des Sokrates und Platons konnte auch der zweckmäßig berechnende Verstand des Aristoteles das Unheil von den Hellenen abwenden. Es unterschied sich dieser wesentlich darin von Platon, daß er weniger lebendige Anschauung von dem geistigen Leben des Volks, dem er angehörte, in sich trug, dagegen die Verhältnisse, wie sie sich aus der Geschichte desselben erzeugt hatten, schärferer Erwägung nach dem Begriffe der Zweckmäßigkeit unterzog. Der Begriff der Zweckmäßigkeit ist ihm der erste und als den von den Menschen allgemein und am allgemeinsten ersehnten Zweck stellt er den der Glückseligkeit auf [1]). In dem Bestreben, diese auf Erden, da das, was nach dem Tode vorkommen möge, in Beziehung auf die Glückseligkeit des Einzelnen von geringerer Bedeutung wäre [2]), zu erreichen, setzt er daher die Hauptaufgabe des menschlichen Thuns oder Unterlassens. Die Glückseligkeit aber besteht ihm in dem Besitz der Tugenden oder der ersten und höchsten derselben nebst dem äußerer Güter in ausreichendem Maaße, um Freiheit und Unabhängigkeit von äuße-

[1]) Aristot. Ethic. L. I. c. I. 5.
[2]) A. a. O. L. I. c. 10. §§. 15. 16. c. 11.

ren Bedürfnissen zu gewähren. Denjenigen Mann nennt er daher einen glückseligen, der nicht blos auf Augenblicke, sondern seine ganze Lebenszeit hindurch in seinem Handeln den Geboten ächter Tugend genügt und dabei mit äußeren Gütern den Bedürfnissen gemäß versehen ist [1]).

Man sieht schon hieraus, daß Aristoteles überhaupt in einer weit äußerlicheren Bedeutung das Leben auffaßt als Platon. Platon lehrt freilich auch, daß die Glückseligkeit nur durch die Tugend zu erringen sei; er stellt diesen Gedanken aber nicht so wie Aristoteles in den Mittelpunkt seines Systems, sondern braucht ihn mehr nur zur Vertheidigung gegen den zu seiner Zeit vielfach angenommenen und auch von Thrasymachos aufgestellten Grundsatz, daß die Gerechtigkeit in dem bestehe, was dem Stärkeren Nutzen bringe. Um diesen Grundsatz zu widerlegen, geht er auf die nähere Untersuchung ein über das Verhältniß der Gerechtigkeit und der Glückseligkeit zu einander [2]). Wie sehr er im Uebrigen auch die Glückseligkeit von der Tugend und dem Guten abhängig macht, so ist ihm das Letztere doch ein an und für sich um seiner selbst willen zu Erstrebendes, was seinen eigenen Werth hat ohne Beziehung auf irdische Glückseligkeit, und außerdem auch beschränkt er, worin eben der Hauptunterschied zwischen ihm und Aristoteles liegt, das Bereich der Glückseligkeit, von welchem er redet, nicht auf den Kreis des irdischen Daseins [3]). Ihm kommt Alles darauf an, das innere geistige seelenhafte Leben des Menschen zur Anschauung zu bringen, während Aristoteles mehr in Betrachtung der äußeren Zustände und Verhältnisse des menschlichen Lebens sich ergeht.

Beide halten sich innerhalb der Bereiche der Entwickelungen des Geistes des Hellenenvolks und es gewinnen dadurch die Systeme Beider einen ganz eigenthümlichen Charakter. So

[1]) A. a. O. L. 1. c. 8. §. 14. c. 9. §. 7. c. 10. §. 15.

[2]) Vergl. Platon. de republ. p. 338 c. 545 a.

[3]) Platon. de republ. p. 367 c. L. 10. Gorgias 522 c. d. e. 523.

viel allgemein Menschliches überhaupt der Geist der Hellenen in sich trug, das spiegelt sich auch ab in ihren Werken; aber volksthümlich in ihrem Bewußtsein abgeschlossen im Gegensatz gegen die Barbaren blieben auch sie. Zu einem weltgeschichtlichen Bewußtsein, von welchem die ganze Menschheit umfaßt wird, konnten sie in ihrer Zeit noch nicht gelangen. Darin liegt auch der Grund davon, daß sie das ganze geschichtliche Leben der Hellenen nur vom hellenischen Standpunkte aufzufassen und zu beurtheilen im Stande waren. Dem Geiste Platons schwebte wohl eine höhere Ahnung von einer dereinstigen Zukunft vor; doch trug dieselbe in hohem Maaße den Charakter der Unbestimmtheit an sich und wahrhaft in seinem Geiste befriedigt fühlte er sich nur in Hinwendung seines Blicks auf die Vergangenheit der Geschichte des Hellenenthums, wie er sich davon seine Vorstellung gebildet hatte. Von der seiner Zeit nahe bevorstehenden Zukunft, in welcher Völker der verschiedensten Abstammung, Barbaren und Hellenen, zur Vereinigung unter eine allgemeine Herrschaft zusammenberufen werden sollten durch Alexander, hatte er keine Vorstellung. Selbst auf das wissenschaftliche Bewußtsein des Aristoteles hat der ungeheure Umschwung, der zu seiner Zeit in der Geschichte der Menschheit sich vorbereitete, keinen merklichen Eindruck gemacht. Man findet davon in seinen Schriften keine Spur; er hält sich vielmehr auf dem althellenischen Standpunkt des vereinzelten städtischen Lebens und stellt von diesem aus seine Betrachtungen an, ohne das, was zu seiner Zeit von den Makedoniern ausging, zu berücksichtigen. Eigentlich geschichtliches Bewußtsein von den allgemeineren, das Leben der Menschheit innerlich bewegenden Richtungen geht ihm noch in höherem Maaße ab wie dem Platon. Dieser letztere hat doch wirklich das innere Gesetz der Entwickelungen des politischen Lebens der Hellenen aufgefaßt und in seiner Uebersicht über den Gang der Umwandlungen der Verfassungen aus der heroischen Monarchie und Aristokratie in die Timokratie, Oligarchie, Demo-

kratie und Tyrannis dargestellt. Hinweisungen auf solche, durch geistige Anschauung dem Bewußtsein unmittelbar entgegentretende Gesetze scheinen aber durch die pragmatische Behandlungsweise des Aristoteles nicht durch. Dieser nimmt Alles mehr von der Seite der vereinzelten äußeren Erfahrung und das so Gesammelte verständig ordnend und mit einander vergleichend, betrachtet er es nur nach dem Begriffe der Zweckmäßigkeit. Eine solche Betrachtungsweise führt aber nothwendig aus der lebendigen Anschauung heraus, leitet Alles auf den allgemeinen Begriff zurück und wird somit auch doktrinär, inwiefern nämlich der Doktrinärismus im einseitigen Festhalten an allgemeinen Begriffen besteht.

Aristoteles war eben so wenig wie Platon im Stande, auf wissenschaftlichem Wege der Noth seiner Zeit Abhülfe zu geben. Die Tugend war dem Geschlechte der Zeitgenossen dieser beiden Philosophen auf doktrinärem Wege nicht einzuimpfen. Die Weisheit, wie sie Aristoteles und Platon pflegten, genügte bei der Gesinnungslosigkeit ihrer Zeitgenossen in keiner Weise. Es war einmal der Trieb individueller Freiheit erwacht, in welchem das Leben der Hellenen sich auflöste. Bei Allem unsittlichen Wesen indeß, welches demselben auch anhaftete, hat sich die weltgeschichtliche Bedeutung des Waltens dieses Triebes besonders darin erwiesen, daß er es war, der in der Geschichte der Römer nicht nur auf die kräftigste Weise sich fortsetzte und derselben ihre eigentliche Seele einhauchte, sondern auch während der Blüthezeit der Republik rechtliche Organisation zu schaffen sich fähig erwies. Der Kampf um individuelle Freiheit nach gleichem Recht und gleichem Gesetz ist das, was dem großartigen Kampfe des Plebejerthums gegen das Patriziat seine hohe weltgeschichtliche Bedeutung verleiht.

In der That bestand das, was geistig in der Geschichte der Römer waltete in dem hohen Bestreben der Herstellung eines Urbildes gemeinsamen Lebens der Menschen auf Erden, in welchem die natürlichen Gegensätze, [illegible] das Menschen-

geschlecht seinem Naturdasein nach zerfallen ist, ausgeglichen würden. Die Frage über Freiheit und Gleichheit unter den Menschen hatte schon Platon, der in Beziehung auf dieselbe an die Entwerfung seines Werkes über die Gesetze ging, beschäftigt und Aristoteles hatte derselben mit noch größerem Eifer seine Untersuchung gewidmet. Beide aber hatten diese Frage nur im hellenischen Sinne und vom hellenischen Standpunkte des Bewußtseins aus gelöst. Aristoteles hatte sich dabei nach dem Begriffe des Gegensatzes von Hellenenthum und Barbarenthum in die allerschrofffte Ansicht von dem Verhältnisse bürgerlicher Freiheit und Knechtschaft verloren und auch Platon kam später dazu, in seinen Gesetzen das in seinem Staat weit milder gefaßte Verhältniß der Halbfreien zu den Vollfreien schroffer zu bestimmen. Freilich ist im römischen Reiche auch dieser Gegensatz nicht aufgehoben; aber in Rücksicht auf allgemeinere politische Verhältnisse lag dem geschichtlichen Streben im römischen Reiche doch die Idee zu Grunde, die Plutarch preisend als die des Zeno vorträgt und um deren Verwirklichung auch schon Alexander gekämpft haben sollte.

Plutarch meint, es bestände eine besondere Größe Alexanders darin, daß er, wenn Platon nur eine Form des Staats entworfen habe, die überdies ihrer Strenge wegen von Niemandem angenommen worden wäre, so habe Alexander unter den barbarischen Völkerschaften mehr als siebenzig Städte gegründet, durch Asien hellenische Bildung ausgebreitet und die Menschen aus einem wilden und rohen Zustande herausgerissen. Die von ihm Besiegten wären glücklicher gewesen als die, die vor ihm entkommen wären, da diese Niemand von dem Loos eines elenden Lebens abgerufen, jenen aber der Sieger die Glückseligkeit aufgedrungen habe.

Eine solche Wirksamkeit habe der so sehr gepriesenen politischen Lehre des Zeno entsprochen, deren Hauptzweck darauf hingegangen wäre, es zu erwirken, daß die Menschen nicht vereinzelt nach eigenem und von dem anderer Menschen ver-

schiedenen Rechte lebten, sondern daß alle Menschen volksthümliche Genossen und Bürger unter einander wären und unter ihnen eine gleiche Lebensweise, eine gleiche Ordnung herrsche, gleichsam nach dem Vorbilde einer Heerde, welche nach gleichem Rechte gemeinsame Weiden benutze. Daß Alexander im Sinn dieser stoischen Lehre gewirkt habe, lobt Plutarch und fügt diesem Lobe noch ein anderes in Beziehung darauf hinzu, daß er nicht auf den Rath des Aristoteles eingegangen wäre, nach welchem ihm empfohlen worden sei, den überwundenen Barbaren den Stand der Knechtschaft anzuweisen, den Namen der Hellenen aber zum herrschenden zu machen. Statt diesem Rathe zu folgen, habe er sich bewährt als ein solcher, der als Lenker und Ordner der Geschicke der Völker von der Gottheit geschickt sei, um diese, was er durch Worte nicht vermocht habe, durch das Schwert zur Gemeinschaft zu führen und sie zu einer Gesammtheit zu vereinigen [1]).

Mag sich der Wirklichkeit nach die Sache, die Plutarch in der hier angeführten Stelle rhetorisch preist, auch gerade nicht so glänzend verhalten haben, wie er sie schildert, so ist doch ganz gewiß, daß in der Geschichte Alexanders im Streben nach Völkervereinigung eine solche in einer Art zu Stande gekommen ist, von der man früher nur in Ahnungen mythischer Anklänge, die auf das Verhältniß von Asien und Europa zu einander hinwiesen, geträumt hatte.

Daß im ähnlichen Sinne der Gang der weltgeschichtlichen Entwickelungen, wie er unter Alexander seine Richtung genommen hatte, in Beziehung auf Völkervereinigung in der Geschichte der Römer der Hauptsache nach sich fortsetzte, ist unläugbar. Die Römer führten das im Westen durch, was Alexander schon im Osten durchgeführt und an dessen Ausführung im Westen er auch schon gedacht hatte. Wenn auch zwischen den Richtungen, in denen die Geschichte Alexanders

[1]) Plutarch. de Alexandri magni Fort. aut Virtut. Or. I. §. 5. 6.

und die Roms sich bewegt haben, kein äußerer Zusammenhang im pragmatischen Sinne stattgefunden hat, so ist doch die innere Verwandtschaft in der geistigen Bewegung derselben von solcher Bedeutung, daß man wohl berechtigt ist, hier einem höheren providenziellen weltgeschichtlichen Zusammenhange nachzuspüren. In seinem Prinzip ist er auf das zu einer gewissen Zeit unter dem in der Mitte der Feste der alten Welt heimischen Theile des Menschengeschlechts sich regenden Ringen sich zusammenzufassen, zu sich selber zu kommen, zurückzuführen.

Wie gewagt indeß es auch erscheinen mag, auf ein solches unmittelbares Hervorbrechen mächtiger Richtungen in der Weltgeschichte hinzuweisen, so zeigt doch eine Vergleichung der Hauptbegebenheiten in der Weltgeschichte, durch welche zu Zeiten das Völkerleben zum Theil von Stürmen ergriffen ward und eine ganz und gar andere Gestalt gewann, auf ein solches Hervorbrechen hin. Man wird freilich durch eine genauere, ins Einzelne gehende Betrachtung der vorangegangenen Zustände in jenen Kreisen, in denen solche Bewegungen hervorgebrochen, auch Manches zur Erläuterung im pragmatischen Sinne beizubringen im Stande sein; doch wird man niemals die innere Wurzel der oft in Fanatismus ausartenden Kraft, in welcher solche Bewegungen sich regen, auf pragmatischem Wege in Beziehung auf vereinzelte Ursachen und Veranlassungen an solche allein anzuschließen und dadurch ein klareres Licht darüber zu werfen im Stande sein. Man muß bei solchen historischen Anfängen in Rücksicht auf ihren Ursprung stets auf ein inneres als providenziell zu bezeichnendes Gesetz, kraft welches die Bewegung aus der inneren Tiefe der Weltgeschichte sich erhebt, zurückkommen, und die Idee, die an derselben geschichtlich sich offenbart, mit Vergangenheit und Zukunft in Vergleich setzen, um so dieselbe im großen weltgeschichtlichen Zusammenhange und nicht blos im pragmatischen zum Verständniß zu bringen.

Was nun eigentlich den höheren Charakter der Römer

in Beziehung auf die weltgeschichtlichen Entwickelungen der Menschheit betrifft, so beruht er in der Idee des in eigener Kraft durchgeführten Kampfes um individuelle Freiheit nach gleicher Berechtigung. In der attischen Demokratie hatte sich diese Idee nur zügellos und ungebehrdig bewegt, in der römischen Republik aber nahm der Kampf einen würdigeren, einen ernsteren und gehaltneren Charakter an. Es fragte sich hier wenigstens zur Zeit, in welcher noch tüchtige Römergesinnung herrschte, nicht darum, ob Jeder in jedem Augenblick seiner Laune nach eigenem Gefallen freien Lauf lassen dürfe, sondern nur darum, ob Jeder, der das Staatsbürgerrecht gewonnen und somit in die Staatsgemeinschaft aufgenommen war, als freier Genosse mit gleichen Rechten anerkannt werden sollte. Dies war in der Blüthezeit der Republik insoweit durchgeführt, daß nicht zwar jeder einzelne Mensch, der im Gebiete des römischen Reiches wohnte, in dem Genusse jener Freiheit und Gleichheit sich befand, doch aber Jeder, der das römische Bürgerrecht gewonnen hatte. An dem Leben und den Verhältnissen der wirklichen Genossen des römischen Staats war wenigstens die Idee, um welche es sich fragte, dargestellt. Daß der Trieb des waltenden Prinzips, in der einmal begonnenen Bewegung des Kampfes um individuelle Freiheit sich fortzusetzen und bis an seine äußerste Grenze vorzudringen, rege blieb, zeigt die ganze Geschichte Roms seit den Zeiten der gracchischen Unruhen, besonders aber der Kampf der italischen Bundesgenossen um das römische Bürgerrecht und der Sklavenkrieg unter Spartacus. Besonders an dem letzteren tritt es mit der größten Bestimmtheit hervor, wie die Durchführung des Prinzips, der Natur der irdischen Verhältnisse nach, eine völlige Unmöglichkeit ist. Die auf Erden unter den Menschen herrschende Sündhaftigkeit und Ruchlosigkeit ist es, was sie unmöglich macht. Bei solchen Umständen, unter denen wie in Rom der Trieb nach individueller Freiheit in sein Aeußerstes zuletzt in der Art ausartete, daß jede frevelhafte Begier, jede

üppige Sinnenlust, blos weil sie vorhanden, auch sich zu regen berechtigt hielt, mußte am Ende die äußere Macht des Schwertes zu Hülfe gerufen werden, um nur mit der Gewalt Ordnung und Sitte in dem Leben des zur Thierheit herabsinkenden Römervolkes aufrecht zu erhalten. Das Volk kam in die Knechtschaft des heidnischen Cäsarenreichs.

Schon jedoch bereiteten sich in dem Fortgange weltgeschichtlicher Entwickelungen andere Momente zum Heile für die Menschheit vor. Die Berufung aller Völker sich zu sammeln zu einer in sich einigen Gemeinde ward durch die verkündigt, die als die Boten Christi über die Welt ausgesandt wurden. Daß die Predigt von der Gemeinschaft in Liebe durch Christus zunächst freilich und unmittelbar nur seine Beziehung auf und seine Bedeutung für das innere Seelenleben des Menschen hatte, kann nicht bezweifelt werden. Zu den weltlichen, den staatsbürgerlichen Verhältnissen stand das, was verkündigt ward, nur in vermittelter Beziehung. Sogar der ganze Boden, auf den das Christenthum seinem Ursprunge nach zurückweist, die mosaische Gesetzgebung, trägt schon mehr den Charakter reiner Innerlichkeit, als daß sich auf demselben besonders das bewegen sollte, wodurch die der Natur innerlich verfallenen heidnischen Völker derselben verbunden blieben. Wenn die Edleren unter diesen ihre ganze Kraft und Thätigkeit darauf verwandten, die äußere Natur unter ihre Herrschaft zu bringen, sich auf Erden anzusiedeln und Kultur überall auszubreiten, auch in Ausbildung eines reichen Weltbewußtseins in mannigfaltiger Weise in geistigen Bildern die Verhältnisse des Weltlebens vor dem Bewußtsein sich zu vergegenwärtigen, so beschränkten sich dagegen die Hebräer der Hauptsache nach im Festhalten an einem einfachen Sittengesetze, welches ihnen Moses im Namen Jehovahs verkündigt hatte, und setzten ihre Hoffnungen und Erwartungen auf das, was ihnen für die Zukunft verheißen war. Wohl versanken auch sie in heidnisches Wesen mancherlei Art und gingen zum Theil darin unter; das indeß ist und

bleibt stets das Wunderbare und man kann wohl sagen das Gottbegabte in ihrer Geschichte, daß bei allen Gräueln, die in derselben überhand nahmen, lange Zeiten hindurch in den Propheten, die zu Zeiten aufstanden, das Bewußtsein der Heiligkeit der Geschichte des hebräischen Volksstammes sich erhielt und auch später noch, nachdem die seelenvolle Kraft des Geistes der Propheten allerdings verschwunden war, im Bewußtsein der Pharisäer in begriffsmäßige Gesetzlichkeit erstarrt, dennoch nicht sich auflöste.

Ein Höheres, der irdischen Gegenwart Entrücktes, war es allerdings, worauf die Hebräer bis zum Untergange ihres Staates ihr Heil setzten und worauf sie auch zum Theil jetzt noch hoffen; aber es hatte zugleich auch seine irdischen Beziehungen in dem Glauben an die dereinstige in Zukunft bevorstehende Herrlichkeit Israels und selbst auch nach den alten an Abraham geschehenen Verheißungen war ja auch früher schon in denen über den Besitz des gelobten Landes den Hebräern die Ansiedelung auf Erden verkündet. So wenig, wie sich dies Moment von der hebräischen Geschichte ihrer inneren Bedeutung nach loslösen läßt, eben so wenig läßt sich im Leben der Christen der Staat von der Kirche ablösen. Zwar begreift unmittelbar die Kirche ein Höheres als das staatliche Leben; von dem Standpunkte christlicher Weltanschauung aus, an den jeder Christ gewiesen ist, kann aber nie zugegeben werden, daß Staat und Kirche außer einem innigen lebendigen Verhältnisse zu einander ständen. Denn wenn auch die eigentliche wahre Bedeutung dessen, was das kirchliche Leben angeht, auf das ewige Leben der Seele unmittelbar sich bezieht, so stehen doch so lange der Mensch auf Erden wandelt, die Bewegungen dieses ewigen Lebens der Seele, inwiefern in ihnen Geist und Herz gereinigt werden, nicht außer Beziehung zum irdischen Leben der Menschen. Und diese Beziehung betrifft nicht blos die sittlichen Zustände der einzelnen Menschen, sondern auch die der Staaten als Gesammtheiten. Denn der Staat umfaßt

die Kreise des Gemeindelebens in dessen Beziehung zur Natur und Geschichte. In dieser Beziehung stehen die einzelnen Mitglieder der staatlichen Gemeinde in dem mannigfaltigsten Verkehr mit einander, durch den das Leben des Staates bewegt wird und von dem auch nicht geläugnet werden kann, daß er von den Prinzipien, die in dem besonderen Staate, in welchem dieser Verkehr besteht, walten, gleichfalls bewegt wird. Unmöglich aber ist es, daß es christlichen Mitgliedern einer staatlichen Gemeinde gleichgültig sein kann, nach welchen Grundsätzen dieser Verkehr betrieben und geleitet wird. Es muß ihnen jedenfalls Alles daran gelegen sein, daß es in Uebereinstimmung mit Grundsätzen geschehe, die dem entsprechen, was sie in Rücksicht auf ihr sittliches Dasein als das Höchste und Heiligste achten.

Die Idee des christlichen Staates ist keinesweges, wie es wohl neuerdings behauptet worden ist, ein Phantom. So gewiß vielmehr, wie die ganze Menschheit dazu berufen ist, in Christo wieder vereinigt zu werden, so gewiß auch müssen in einer fernen Zukunft, wenn dereinst die allgemeine Bekehrung von statten gegangen ist, christliche Staaten überall sein, die einen sittlich reineren Charakter an sich tragen werden, als diejenigen, die heutiges Tages bestehen. Damit ist aber durchaus noch nicht behauptet, daß die Verfassungen jener Staaten, die dereinst als christliche bestehen werden, als rein vollkommene Abbilder des Urbildes, welches uns in den sittlichen Vorschriften und sonstigen Verheißungen des neuen Testaments als das des Reiches Gottes geschildert ist, sich gestalten werden. Das Reich Gottes ist einmal nicht von dieser Welt und diesen Gedanken, der dieselbe Geltung hat, wie alles Andere, was in der Bibel vorkommt, muß man vor Allem festhalten, wenn man von Dingen dieser Welt, zu denen doch unbedenklich das staatliche Wesen gehört, zu reden hat. Die christliche Offenbarung, wie sie in die Welt getreten ist und uns vorliegt, hat unmittelbare Bedeutung nur in Bezug auf das ewige Leben

der Seele. Es sollte der natürliche Mensch durch die Erlösung und die Lehre, die sich daran anknüpfen mußte, umgewandelt und wiedergeboren, im Geiste gereinigt und gekräftigt werden, damit er im Frieden eingehe zum ewigen Leben und allerdings auch schon hier auf Erden des Friedens der Seele theilhaftig werde. Für diesen Zweck berief Christus seine Jünger um sich, segnete sie und stiftete seine Gemeinde.

Hierin beruht das, was unmittelbar durch das Christenthum gegeben war. Der von demselben ausgegangene Ruf ist aber an die gesammte Menschheit, an alle Völker ergangen, und eben dadurch gewinnt das Christenthum außer seiner rein sittlichen Bedeutung in Bezug auf die Seelenzustände der einzelnen Menschen auch seine so große allgemeine Bedeutung in Bezug auf die Entwickelungen in der Weltgeschichte. Es ist ganz unläugbar, daß sein Eintreten in die Weltgeschichte den Hauptumschwung in den Entwickelungen derselben bezeichnet.

Das Gottesbewußtsein des heidnischen Alterthums war im Verlorensein des Geistes der Völker an die Welt aufgelöst, in völlige Verwirrung gerathen. Als nothwendige Folge davon war auch in alle Kreise nicht blos rein sittlicher Verhältnisse, sondern auch staatlicher, gleichfalls die größte Verwirrung eingetreten. Mit Recht hat August Wilhelm von Schlegel es ausgesprochen, daß im römischen Cäsarenreiche der Mensch auf dem Wege gewesen wäre, in völliger Thierheit unterzugehen. Da aber ward von Christus gepredigt und vom Heil, welches er den Menschen gebracht habe. Neue Völker, germanische, kamen in jugendlich frischer Kraft heran. In ihrem ursprünglichen Naturzustande schon von Ehrgefühl und treuer Gesinnung beseelt, boten sie der neu über die Welt ausgestreuten Saat, die die Keime zu einem wieder erwachenden höheren sittlichen Leben in sich trug, einen tüchtigen Boden dar. In der für diese Saat empfänglichen Brust der germanischen Völker faßte die Lehre des Heils, die aus dem gelobten Lande erschollen war, feste Wurzeln, und in der Seele dieser Völker sich an-

siedelnd, gewann im Leben derselben der Geist, der auf die Erde herabgestiegen war, hier eine Heimath.

Daß in der Art, wie die Entwickelungen in der Weltgeschichte vor sich gegangen sind, im geschichtlichen Sinne das Moment des Eintretens Christi in die Geschichte von der höchsten politischen Bedeutung gewesen ist, kann auch der Ungläubigste nicht läugnen. Es ist fast unbegreiflich, wie die Gottesläugner unserer Zeit die Spuren der Macht Christi, die so deutlich in der ganzen Geschichte der christlich-germanischen Völker hervortreten, so gänzlich verkennen und außer Acht lassen können. Gegen die christlich-theologische Dogmatik mag man allerdings Manches einzuwenden haben; die lebendige Macht des christlichen Geistes hat sich aber in der Geschichte der europäischen und besonders der germanischen Völker in einer so siegreichen Weise offenbart, daß es als ganz wunderlich erscheint, wie es doch habe geschehen können, daß die Feinde des Christenthums ihren Gegensatz auch von dieser Seite zu betrachten unterlassen haben. Freilich ist oft genug in Beziehung auf die Geschichte des Mittelalters von den Irrthümern und den Gräueln des Pfaffenthums geredet worden. Theils aber beruht das, was in dieser Rücksicht so gehässig hervorgehoben worden ist, in böswilliger Entstellung; theils aber muß zugegeben werden, daß wirklich im Kampfe des christlichen Prinzips mit der rohen Natur Uebelstände der mannigfaltigsten Art sich erzeugt haben. Das ist aber nicht dem christlichen Prinzip an und für sich zuzuschreiben, sondern dem Verhältnisse, in welchem es zu seinem Gegensatze stand. In der Form, in welcher es unter den damaligen Zuständen des Völkerlebens sich geltend machen konnte, trug es indeß den Sieg davon. Daß das fränkische Reich nur in und mit dem Aufblühen der römischen Kirche erwachsen sei, dies war ein in dem religiösen wie dem politischen Bewußtsein der Franken festgehaltener und auch ganz der Wahrheit entsprechender Gedanke. Das fränkische Reich hatte nur seinen Halt, seine Kraft und seine Frische

dadurch, daß es beseelt war von dem über die Welt gekommenen Geist Christi. Wäre aber das, was in diesem Reiche lebte, wirkte und strebte, keine Wahrheit, keine Wirklichkeit gewesen, nimmermehr hätte es sich in einem Kampfe von einer etwas mehr als vierhundertjährigen Dauer zu einer solchen Blüthe entfalten können, als in welcher es dastand nachdem Karl der Große mit der Kaiserkrone geschmückt worden war.

Hat sich nun so in der Hervorbildung des christlichen Kaiserreichs das Christenthum in seiner weltgeschichtlichen Macht bewährt, so leuchtet es auch ganz von selbst ein, daß innerhalb des Bereiches der Christenheit die Organe der Weltgeschichte, die Staaten, nicht als außer Beziehung zum Christenthum und zum Geiste desselben stehend gedacht werden können. Verkehrt aber ist es ohne Zweifel, hieraus folgern zu wollen, daß von dem Standpunkte christlicher Weltanschauung aus zu behaupten stände, daß den reinen Grundsätzen christlicher Sittenlehre unmittelbar auf jedes staatsrechtliche Verhältniß Anwendung zu geben und daß sie in solchen Verhältnissen unbedingt und ohne Beschränkung durchzuführen wären. Eine Durchführung der Art würde geradezu im Widerspruch mit dem Begriffe des staatlichen Lebens stehen, welches durch und durch in weltlichen Verhältnissen befangen ist.

Dies letztere begreift die Verhältnisse des Menschen in seinem irdischen Leben in Bezug auf den für dasselbe ihm angewiesenen Beruf, sich hier auf Erden eine Heimath zu erbauen, die in würdiger Weise seinem Wesen entspräche. Zunächst kommt dabei freilich das Prinzip der Gemeinschaft in Frage und inwiefern das Christenthum es ist, durch dessen Eintreten in die Weltgeschichte das gesammte Menschengeschlecht zur Gemeinschaft berufen worden, liegt auch in ihm das tiefste und einzig dauernde, das ewige Prinzip der in der Geschichte sich bildenden Staatengemeinschaften. Aber wenn auch so die Macht des christlichen Geistes wohl in der Geschichte wirkt, so stellt doch darum die Geschichte in ihren Staatenentwickelungen

noch nicht das Reich Christi selbst dar. Indem sie ihrer innerlichen Seite nach in Vermittelung durch die Kirche mit jenem Reiche verknüpft ist, wendet sie sich ihrer anderen Seite nach der Welt zu, die nicht die eigentliche Wohnung Christi ist. Es bewegt sich in der Geschichte die menschliche Kraft in geistiger Persönlichkeit, die geheiligt aber nicht aufgehoben werden soll, und die in den geschichtlichen Entwickelungen ihre volle Berechtigung hat.

Mögen auch alle Menschen vor Christo gleich sein, unter sich sind sie es nicht, und auf Erden herrscht eine mannigfaltige Verschiedenheit, in welcher eine reine unvermittelte Anwendung christlicher Grundsätze zu einer völligen Unmöglichkeit wird. Theils beruht dies in dem noch immer fortwirkenden Walten der Sünde, welchem kräftigst entgegenzuwirken der Beruf dessen ist, dem das weltliche Schwert anvertraut, theils in der reichen Mannigfaltigkeit der Richtungen des weltlichen Lebens, in welchem in stetiger Wiederholung mancherlei Verwickelungen sich erzeugen, die auf rein friedliche Weise gar nicht aufzulösen sind. Hier muß alsdann vermittelnd die Vernunft eintreten, um die Ausgleichung zu bewerkstelligen; der Drang aber in den Bereichen des weltlichen Lebens überall an jedem Punkte und in jedem Augenblicke die reinen christlichen Grundsätze vollkommen in Ausführung gebracht zu sehen, führt nothwendig zum Fanatismus, dem ein terroristischer Fanatismus des Hasses gegen das Christenthum, in welchem man die Herrschaft des Geistes desselben aus allen Verhältnissen verbannt wissen will, gegenübersteht.

Daß das weltgeschichtliche Leben der Menschheit wesentlich einem anderen Kreise angehört als dem des rein kirchlichen Lebens darf nie übersehen werden. Die Aufgabe des kirchlichen Lebens bezieht sich nur darauf, den einzelnen Menschen und am Ende das gesammte Menschengeschlecht zur Gemeinschaft mit Christo zu führen; die Aufgabe der Weltgeschichte aber und der weltgeschichtlichen Kämpfe besteht darin, dieser

Gemeinschaft in Ansiedelung auf Erden eine würdige Heimath zu bilden. Es entsteht so in der Geschichte der ganze großartige Kampf des Menschen mit der äußeren Natur, der unmittelbar das Bereich der Kirche nicht berührt und nur den Kreisen des staatlichen Lebens anheimfällt, aber dessenungeachtet nicht minder auch nur dem Dienste Christi geweiht ist.

Außer in den Kämpfen für diesen Zweck bewegen sich in der Weltgeschichte noch nach einer anderen Seite hin die Kämpfe, in welche das staatliche Leben sich verschlingt, um die Vermittelung der Völkervereinigung. Organe dieser Vermittelung sind die Staaten in ihrem gegenseitigen Verkehr und es dienen auch selbst dem Zwecke dieser Bewegung die Kriege, die Staaten untereinander führen. Was jeder lebendige Staat umfaßt, begreift nicht blos das, was den Bereichen des rechtlichen Lebens anheimfällt, sondern auch das, was der Geschichte der ihm Leben und Fülle verleihenden Volksindividualität angehört.

Die verschiedenen Staaten, wie sie in verschiedenen Zeiten nach mannigfaltigen Formen entstehen und vergehen, sind überhaupt nur als die Organe des Geistes der Weltgeschichte aufzufassen und ihrem Wesen nach sind sie in solchem Sinne zu deuten. Zweierlei Arten von Völkergemeinden sind in dieser Rücksicht allerdings zu unterscheiden, solche, die in vereinzelter Abgeschlossenheit sich gebildet und lange Zeiten hindurch bestanden haben, ehe sie von den Richtungen der eigentlich weltgeschichtlichen Bewegungen fremdartig ergriffen worden sind, und solche, die nur in diesen weltgeschichtlichen Bewegungen sich erst vereinigt und in ihrem inneren Leben entwickelt haben. Jene tragen, wie die Horden des inneren Afrika's oder inwieweit sie nicht später, wie die sibirischen Völkerstämme Rußlands, weltgeschichtlichen Reichen unterworfen worden sind, entweder einen rein hordenhaften Charakter an sich, oder fallen doch, wie China und die von den Muhamedanern und Briten überwundenen indischen Reiche Naturständen des Menschengeschlechts

in einer Weise anheim, daß in Rücksicht auf sie von einem freien staatlichen Leben nicht eigentlich die Rede sein kann. Es ist unter ihnen wohl ein Regen von Keimen zu geschichtlich-staatlichen Entwickelungen hervorgetreten und auch, wie in China das patriarchalische Prinzip, sind in den indischen Kastenstaaten gewisse staatsrechtliche Prinzipien folgerichtig durchgeführt; doch kann dabei, wie sich von selbst versteht, von einer eigentlich freien Entwickelung staatlichen Lebens die Rede nicht sein.

Die Geschichte der zweiten Klasse von Völkergemeinden, in deren Geschichte weltgeschichtliche Bewegungen sich geregt haben, stellt dagegen ein klareres Bild staatlicher Entwickelungen dar. Der Begriffsbestimmung nach von ihr auszuschließen sind nicht alle orientalischen Völker, wie z. B. nicht die alten Perser und die zum Muhamedanismus bekehrten Völker; freiere und klarere Entwickelungen im Bereiche der Staatenbildungen treten indeß nur in der Geschichte der europäischen Völker hervor und deshalb ist es zweckmäßig, sich hier nur an diese zu halten.

Im Ganzen zusammengefaßt giebt die Geschichte dieser Völker, wenn man die der Griechen, Römer und christlichen Germanen miteinander vergleicht, ein in sich zusammenhängendes Bild politischer Entwickelung. Nachdem der Geist der alten heroischen Monarchie aus der Brust der Hellenen verschwunden war, bewegten sich die politischen Kämpfe unter ihnen der Hauptsache nach nur darum, eine demokratische Republik herzustellen, und zur Herstellung einer Demokratie gedieh es freilich, aber nicht zu einer gesetzmäßigen Republik, zu deren Verwirklichung, inwieweit überhaupt reine Ideen in den Wirren irdischer Verhältnisse sich verwirklichen können, es in einer kurzen Blüthezeit Roms gedieh, bis auch hier das Uebel wieder hervorbrach und das Leben endlich sich in sich selbst verzehrte. Mit dem Christenthum trat das Königthum in der Form, welche es unter den zum Christenthum bekehrten ger-

anischen Völkern annahm, wieder hervor, und so hatte sich gewissem Sinne ein Kreislauf des politischen Lebens der nerhalb des Bereiches der weltgeschichtlichen Kämpfe sich be- egenden Völker vollendet.

Ein ganz neues Moment aber war mit dem Christenthum nzugekommen und das bestand in der Berufung aller Völker r Gemeinschaft. Zwar sollte schon die Idee dazu Alexander sich getragen haben; aber in voller Klarheit des Bewußt- ins hat sie sicher nicht in ihm gelebt und am wenigsten in rer vollen Bedeutung. Auch unter den Römern ward sie r in römischer Weise aufgefaßt und nach dem Vorbilde rö- ischen Lebens. Der Gedanke an Roms Weltherrschaft und t die Eroberung der Welt von Rom aus lag dabei zu Grunde, cht aber der, der sich an die Idee der Gemeinschaft der ölker in christlichem Sinne knüpft. In dieser Idee hat sich st ein wahrhaft weltgeschichtliches Bewußtsein entwickelt und r an sie konnte sich die Entwickelung eines solchen Bewußt- ins anknüpfen. Denn wenn auch früher schon bei den bej eitem meisten Völkern des Alterthums die Schranken der ationalität in mannigfaltiger Weise thatsächlich durchbrochen aren, so hatte sich doch früher noch kein bestimmtes Bewußtsein m einem von nationeller Bestimmtheit freien und unabhängi- n Prinzipe menschlicher Gemeinschaft ausgebildet. Die Ma- donier blieben in ihrem Bewußtsein immer noch haften an m Prinzip des Hellenenthums und an der Idee der Aus- reitung desselben, die Römer im Westen an den des Römer- ums. Ein durch keine nationelle Bestimmtheit beschränktes rinzip brachte erst die christliche Idee, an welche sich noth- endig der Gedanke an eine, in höherem Sinn als durch das ellenen- oder Römerthum auf Erden zu bewerkstelligende ölkervereinigung anschließen mußte. War aber dieser Ge- nke erst hervorgetreten, so lag in demselben an sich schon r an eine weltgeschichtliche Bewegung zur Herstellung jener ereinigung.

In Platon und Aristoteles hatte sich noch keine Ahnung an ein weltgeschichtliches Bewußtsein geregt, obgleich ihr eigenes Bewußtsein selbst von der höchsten weltgeschichtlichen Bedeutung ist. Sie hielten sich beide ganz innerhalb der Schranken des ächten ursprünglichen Hellenenthums, und daß sie den wahren Geist desselben in sich zum Bewußtsein verklärt haben, darin beruht eben ihre weltgeschichtliche Bedeutung, in der sie uns vorleuchten. Wie wir nämlich als Christen die Geschichte des alten Bundes, die heilige Geschichte im sittlich-religiösen kirchlichen Sinne als eine Vorbereitung auf das, was uns durch Christum gebracht worden ist, zu betrachten haben, so steht uns in Beziehung auf weltgeschichtliche staatliche Verhältnisse und Entwickelungen, wie gleichfalls auch auf wissenschaftliche, das Hellenenthum gegenüber, wie kein anderes Volksthum. Abgesehen von der aus uralten Zeiten herstammenden ursprünglichen natürlichen Verwandtschaft, müssen wir uns auch, wenn wir uns in den von den Hellenen geschaffenen geistigen Welten umsehen, mit ihnen in geistiger Beziehung innigst verwandt fühlen. Sollen wir uns an dem sittlichen Ernst der Helden und Propheten der heiligen Geschichte ein Beispiel nehmen, so sollen wir dagegen in Beziehung auf die Verhältnisse des Weltlebens unsere Erkenntniß aufklären und unseren Verstand erleuchten dadurch, daß wir unseren Blick schärfen in der Betrachtung der hohen Meisterwerke des hellenischen Alterthums. Was um und neben uns vorgehen mag und was entweder den Gräueln Israels oder denen des hellenischen Dämagogenschwindels zu ähneln scheint, muß uns weiter nicht berühren, als inwiefern wir mit aller unserer geistigen und sittlichen Kraft demselben Widerstand zu leisten und Hemmungen entgegenzustellen uns zu beeifern haben. Nachzustreben den hohen Vorbildern, die uns in Rücksicht auf sittliche Kämpfe in der heiligen Geschichte und in Rücksicht auf den Kampf um Klarheit des Bewußtseins und der Erkenntniß in der hellenischen Geschichte vorleuchten, sei unsere Sache. Wahre sittliche und

geistige Fülle und Lebenskraft, durch die der Durst unserer Seele gestillt werden und worin er wirkliche Befriedigung finden könnte, wird ja doch nur theils durch das geboten, was das Christenthum gebracht und was daran sich anschließt, theils durch das, was uns als edelstes Erzeugniß des hellenischen Geistes aus dem Alterthum überliefert worden ist.

Zwei in der Geschichte des Alterthums geschieden gebliebene Ströme zogen sich durch dieselbe hindurch, von denen der eine nach Christi Erscheinung aus der heiligen Geschichte in das Bett der Weltgeschichte sich ergoß. Der andere, der in mannigfaltiger Schwellung und in mannigfaltig gespaltener Verzweigung durch die Geschichte der heidnischen Völker zog, fing um jene Zeit an zu versanden. Das klarste Gewässer hatte jener Arm geführt, der durch die Geschichte der Hellenen sich ergossen und aus ihm ist daher auch das reinste Wasser zu schöpfen. Hierin liegt der Grund, warum man vorzugsweise an das sich zu halten hat, was er darbietet. Im Hellenenthum und im Christenthum haben sich die beiden höchsten Formen des geistigen Daseins der Menschheit entfaltet und ehe man zu der Betrachtung der niederen Formen desselben übergeht, ist es wohlgethan, sich über diese beiden höchsten Formen gehörig aufzuklären. An das Christenthum ist seit der Erwachung der Wissenschaften der hellenische Strom herangetreten und hat in neu erregten Wellen theils neben dem aus der heiligen Geschichte entquollenen dahinfließend, theils mit den Gewässern des letzteren sich zu mischen versuchend sich ergossen. Auf eine klare Einsicht darüber, wie sich das, was beide Ströme bringen, zu einander verhalte, kommt heutiges Tages sehr viel an. Viele Anklänge, die auf eine gewisse innere Verwandtschaft mit dem Geiste des Christenthums hindeuten, kommen ohne Zweifel, was auch gegen diese Behauptung gesagt ist, in der platonischen Lehre vor, wenn auch allerdings das Hauptmoment, was Christus dem Menschen gebracht, das der Erlösung, der Weltüberwindung, weder dem Bewußtsein noch der

Gesinnung Platons hatte nahe treten können. Mit dem christlichen Geiste zeigt dagegen Aristoteles gar keine Verwandtschaft. Er berechnet alles Sittliche nach verständigen Grundsätzen der Zweckmäßigkeit in Bezug auf eine Glückseligkeit, die sich am Ende doch nur auf das Erdenleben bezieht. Dagegen ist um so mehr äußere Weltbetrachtung und schärferes Weltbewußtsein in ihm ausgebildet und in dieser Beziehung gewinnt seine Lehre allerdings im Gegensatze gegen das Christenthum Bedeutung.

Wie im Gegensatze gegen die platonische Lehre, so auch im Gegensatze gegen die christliche, tritt bei Aristoteles überall der Mensch gegen begriffsmäßige allgemeine Gesetzlichkeit zurück. Das Wesen dieser wird von ihm überall um seiner selbst willen mit großer Klarheit und Bestimmtheit erwogen und wenn Platon in seinem Werke über die Gesetze mehr nur dem Drange und den Forderungen seiner Zeit nachgebend auf die Gesetzlichkeit höheres Gewicht legte, als er es früher gethan hatte, so ist dagegen dem Aristoteles in Bezug auf staatliches Leben der Begriff der Gesetzlichkeit als solcher von der höchsten Bedeutung. Darin liegt der Grund davon, daß er so viel Gewicht auf Freiheit und Gleichheit legte und eben daran den Begriff ächter Bürgerlichkeit, wie er ihn für den wahren hielt, knüpfte. Das Individuum freilich hatte für ihn auch Werth und Bedeutung, wie ganz besonders aus dem Vorwurfe, den er dem Platon macht, erhellt, daß dieser nur für das Wohlsein der Gesammtheit des Staates, nicht aber für die Glückseligkeit der Einzelnen besorgt sei [1]); diese Bedeutung, die er dem Individuum gab, unterlag jedoch ganz und gar dem Gesetze gleicher Freiheit und gleicher Berechtigung und hob somit eigentlich die Anerkennung menschlicher persönlicher Verschiedenheit in deren wahrem Wesen wieder auf. Wichtig indeß ist in Beziehung auf Aristoteles, daß er in der Staatsverfassung, die er für die beste hielt, die Idee der wahren Republik schilderte.

---

[1]) Aristot. Polit. ed. Stahr L. 2. c. 2. §. 16.

Dies konnte von ihm freilich nur in einer dem Sinne und dem Geiste des hellenischen Volkes entsprechenden Weise geschehen und gerade in diesem Punkte steht er mit seiner Lehre von dem Gegensatze der Freien und Knechte dem Christenthum so schroff gegenüber wie möglich. Nur einer beschränkten Anzahl Freier und Gleicher will er in seinem besten Staate bürgerliche und somit in seinem Sinne menschliche Rechte gestattet wissen; der übrige Theil der Menschheit aber wird zu einem thierischen Dasein verdammt.

Freilich geschieht dies nach einer an und für sich richtigen Auffassung des Staatsbegriffs; nur in der Anwendung wird dabei nach dem von einem höheren christlichen Standpunkte aus gefällten Urtheile gefehlt. In Rücksicht auf den Staatsbegriff, an den sich Aristoteles hält, ist es nicht blos von seinem Standpunkte aus, sondern ganz allgemein und an und für sich wahr, daß das Leben des Staats sich in dem Bereiche der Geistigkeit bewegt. Gegen die Art und Weise aber, wie er diesen Gedanken zur Anwendung bringt, sträubt sich jede wahrhaft lebendige christliche Gesinnung. Denn wer nicht mit vollkommener Klarheit und Bewußtheit in dem Staate als dem Bereiche der Geistigkeit sich bewegt, soll als Knecht gänzlich aus der Gemeinschaft desselben ausgeschlossen bleiben und somit als Thier behandelt werden. In dieser Forderung liegt aber ein der allgemeinen christlichen Menschenliebe keinesweges entsprechender geistiger Hochmuth. Wenn auch Platon, dem Charakter seines Volkes und den Verhältnissen seiner Zeit nachgebend, in seinem Werke über die Gesetze auf den Gedanken von einem schroffen Gegensatze von Freien und Knechten kam, so war ihm derselbe doch ursprünglich nicht eigen gewesen. In seinem Staate will er den dritten Stand als einen demselben innerlich wirklich und lebendig angehörenden und als auch Theil habend an den menschlichen Tugenden der Mäßigung und der Gerechtigkeit, anderswo aber die Knechtschaft nur als eine Strafe der Stumpfheit des Sinnes und Niedrig-

keit der Gesinnung betrachtet wissen [1]). Seiner ursprünglichen Vorstellung nach sollte in jedem Menschen die Würde desselben, inwieweit er sie nicht selbst verscherzte, auch dann geachtet werden, wenn seine Thätigkeit sich auch weniger in den Bereichen der Geistigkeit als in denen der Befriedigung äußerer Bedürftigkeit sich bewegte.

In dieser Rücksicht war er bei weitem milder gestimmt als Aristoteles und zeigte mehr Verwandtschaft zu dem, was später als christliche Gesinnung in die Welt getreten ist, wenn er auch allerdings den Gedanken an den Gegensatz von Hellenenthum zum Barbarenthum noch in aller Schroffheit festhielt. Die Achtung des Persönlichmenschlichen, die auch in seiner Vorliebe für die monarchische Verfassungsform hervortritt, ist es gerade, was ihn dem Geiste des Christenthums näher stellt. Man kann nicht läugnen, daß auch Aristoteles die Herrlichkeit des Königthums anerkannte [2]); aber theils in Erwägung der Unvollkommenheiten unter den Menschen, theils seinen Vorstellungen von Gleichheit und Freiheit zuliebe, zieht er doch die aristokratische Republik vor. Bei Allem, was er sonst von der Freundschaft und deren Verwandtschaft mit der Gerechtigkeit redet [3]), steht er doch wesentlich auf dem Standpunkte der Gesetzlichkeit [4]), und gerade hierin beruht das, worin sein Geist dem des Christenthums scharf gegenübersteht. Indem ihm nur Tugend und Weisheit als das gilt, was Berechtigung zur Freiheit und Herrschaft giebt [5]), hält er sich freilich auch an sittliche Urbilder; aber die versöhnende Milde fehlt seiner ganzen Betrachtungsweise. Auch bei Platon findet sich unläugbar eine gewisse heidnisch-hellenische Härte, wenn er auch offenbar milderer Gesinnung als Aristoteles ist. In

[1]) Platon. de republ. pag. 441 a. 500 d. 552 a. Polit. p. 309 b.
[2]) Aristot. Ethic. L. 8. c. 10. §. 2. Polit. L. 3. c. 11. §. 13.
[3]) Aristot. Ethic. L. 8. c. 9.
[4]) Aristot. Polit. L. 3. c. 6. §. 13.
[5]) Aristot. Polit. L. 1. c. 2. §. 8., L. 2. c. 8. §. 7.

dieser Rücksicht steht der Geist Platons sowohl als der des Aristoteles, wenn auch nicht so schroff, dem Geiste des Christenthums gegenüber, und auch, was im Charakter des Hellenenthums liegt, darin, daß Beide auf Vernunft und Wissen mehr Gewicht legen als auf die Gesinnung. Sie fassen auch nicht in der lebendigen Weise, wie es der christlichen Ansicht gemäß ist, das menschliche Leben in der Bewegung weltgeschichtlicher Entwickelungen, sondern nur innerhalb der Entwickelungen der Bereiche des Hellenenthums auf. Hiernach tragen beide Systeme den Charakter des Doktrinärismus an sich, der jeder wahrhaft lebendigen christlichen Ansicht fremd liegt. Beide Systeme aber in politischer Beziehung in ihrer Vernünftigkeit zu würdigen und in ihrem geschichtlichen Verhältnisse zum Christenthum zu betrachten, ist die Aufgabe, deren Lösung zu versuchen die vorliegende Schrift sich zur Aufgabe gestellt hat.

Betrachtet man so den hier zu behandelnden Gegenstand, so ergiebt sich aus der Natur desselben von selbst eine gedoppelte Weise der Behandlung. Bei Platon und Aristoteles ist Alles Lehre; nur geringe Elemente politischer Lehre aber enthält das Christenthum. Die politischen Beziehungen des christlichen Geistes sind eben nur in der Geschichte nachzuweisen. Daher liegt es in der Natur der Sache, daß die Betrachtung nach christlicher Ansicht sich eng an die lebendige Geschichte anschließen muß, um in ihr der Art und Weise des Wirkens des christlichen Geistes im Staatsleben nachzuspüren, während die Betrachtung platonischer und aristotelischer Lehren mehr auf allgemeine Begriffe hinführt. Auch das noch ist bei Platon und Aristoteles zu beachten, daß Beide zwei verschiedene Hauptformen darstellen, von denen Jeder die eine als die der Vernunft an sich, die andere aber als die dem Verhältnisse der Vernünftigkeit zu denen durch das menschliche Leben gegebenen Zuständen entsprechende betrachten. Daß Platon auch noch in verschiedenartigerer Erwägung der Zustände und Verhältnisse des menschlichen Lebens mehrere verschiedene Formen

von Staatsverfassungen aufzustellen die Absicht gehabt habe, erfahren wir aus seinem Werke über die Gesetze, aber nur in so allgemeiner Weise, daß wir außer Stande sind, darüber ein bestimmteres Urtheil zu fassen. Von den zwei Formen, die Platon dargestellt hat, findet sich die eine in seinem Werke über den Staat, die andere in dem über die Gesetze. Die Behauptung übrigens, die in neuesten Zeiten aufgestellt worden ist und nach welcher sie sich im Wesentlichen nicht sehr unterschieden, ist eben so falsch als die, daß das Werk über die Gesetze nicht von Platon sei. Ueber diese letztere Frage haben sich die Einsichtigen schon verständigt, und was jene erstere betrifft, so braucht, um sie zu widerlegen, nur theils auf die oligarchischen Elemente, die dem Prinzip der zweiten Form eingeimpft sind, aufmerksam gemacht zu werden, theils darauf, daß diese Form ihrem Charakter nach weniger wie die als die vollkommenste bezeichnete auf den Krieg gestellt ist und mehr auf ein friedliches Familienleben hinweist [1]).

Aristoteles unterscheidet die beiden Formen, die er für die besten hält, als Aristokratie und Politeia [2]) oder Bürgerstaat. Beide uuterscheidet er so, daß ihm diejenige Verfassung die Aristokratie ist, in welcher durchaus die Tugend herrscht, und auch die Ehrenämter in derselben nach der Tugend vertheilt werden, die Politeia oder der Bürgerstaat aber ihm eine Verfassung ist, in welcher demokratische und oligarchische Elemente für den Zweck der Erhaltung der öffentlichen Ruhe am angemessensten sich wohl gemischt finden [3]). Außer diesen beiden nur in seinem Bewußtsein bestehenden Bildern von Verfassungsformen behandelt er jedoch auch die verschiedenen Ausartungen der historisch gegebenen Verfassungen und erwägt in mannigfaltiger Weise die verschiedenen Mittel, die in Anwendung zu bringen wären, um solchen Ausartungen zuvorzukom-

[1]) Vergl. Platon. de legib. L. 7. p. 808. 809.

[2]) Aristot. Polit. L. 4. c. 5. §§. 10. 11.

[3]) A. a. D. L. 4. c. 6. §. 4. c. 7.

men oder abzuhelfen. Die Betrachtung seiner Politik theilt sich somit dreifach: in die der Aristokratie, in die der Politeia oder des Bürgerstaats und drittens in die des Verderbens der historisch bestandenen Staaten, wogegen er Mittel anzugeben versucht. Eben so auch theilt sich gleichfalls dreifach die Betrachtung der platonischen Politik. Zuerst bietet sich der Betrachtung sein urbildlicher Staat dar; dann der, dessen Form in dem Werke über die Gesetze geschildert ist und endlich drittens das so lebendig geschilderte Bild des Unterganges des staatlichen Lebens der Hellenen.

Zuletzt folgt aber hier die Betrachtung des staatlichen Lebens aus dem Gesichtspunkte des christlichen Prinzips, die aus den im Vorhergehenden schon angegebenen Gründen einen rein geschichtlichen Charakter annehmen muß. Auch diese Betrachtung theilt sich dreifach: in die der ersten Bildung christlicher Reiche, nachdem das Christenthum in die heidnische Welt übergegangen war, um die Macht derselben zu überwinden und auf Erden sich eine Heimath auszubilden; in die des Zerfallens dieser Reiche, deren Formen freilich nicht schon dem Urbilde eines wahrhaft christlichen Lebens entsprachen, unter denen aber unläugbar das fränkische Reich unter Karl dem Großen in einer Vollkommenheit gewisser Art, nach einer dem Charakter der Zeit desselben entsprechenden Weise, sich ausgebildet hatte. Als drittes Moment fällt in die Betrachtung die des staatlichen Lebens und der politischen Bestrebungen der heutigen Zeit.

Daß das Römerthum nur in der Einleitung kurz behandelt und mit wenigen Zügen charakterisirt worden ist, hat seinen guten Grund darin, daß in der Geschichte der Römer die Kraft derselben hauptsächlich nur in äußeren Kämpfen sich bewegte, ihr Geist wenig nach Innen sich kehrte und was, abgesehen von politisch berechnendem Verstande, an wahrhaft anschaulicher politischer Erkenntniß in ihrem Bewußtsein sich erzeugt hat, doch nur seine geistigen Wurzeln im Hellenthum hatte [1].

---

[1]) Vergl. Cicero de republ.

Die politischen Bewegungen in der römischen Geschichte knüpfen sich sehr eng an vereinzelte geschichtliche Verhältnisse an, und um sie wahrhaft zum Verständniß zu bringen, dazu gehört ein sehr genaues Eingehen auf diese, wozu hier der Ort nicht ist.

Ehe indeß diese Einleitung, in welcher von dem Verhältnisse unserer Zeit zu der des Unterganges des ächten Hellenenthums ganz im Allgemeinen, so wie von dem Verhältnisse dessen, was sich als höchste geistige Blüthe aus dem Hellenenthum erzeugt hat, zum Christenthum und demnächst auch von dem Heile gesprochen worden, was durch dies über die Menschheit gekommen, geschlossen wird, mögen hier noch einige Bemerkungen über den heutiges Tages fast vergötterten Begriff der Selbstbestimmung an ihrem Orte sein. Derselbe stammt aus der Schule von Fichte und daß derselbe sich so lange in Anerkennung erhalten hat und jetzt wieder mit solcher Anmaaßung auftritt, ist um so auffallender, da er in Fichte selbst schon, wie aus dessen Anweisung zum seeligen Leben erhellt, überwunden war. Hier an diesem Orte ist er nur von der Seite zu betrachten, von welcher man demselben Anwendung in der Politik zu sichern bestrebt ist.

Faßt man ihn aber von dieser Seite auf, so muß man in der That gestehen, daß ihm in der Allgemeinheit, wie er unter uns so häufig aufgestellt wird, wenig Haltbarkeit zugeschrieben werden kann. Es liegt in ihm in der Art, wie von ihm ohne weitere nähere Bestimmung geredet wird, an sich keine Beschränkung und es scheint daher, als ob es mit demselben so gemeint sei, daß es Jedem in jedem Augenblicke gestattet sein solle, zu thun, was seiner Neigung entspräche. Hört man doch auch selbst zuweilen von gewissen Seiten her es aussprechen, daß jedem es gestattet sein müsse, seinem eigenen Willen gemäß so zu handeln, wie es ihm eben im Augenblicke gefalle.

Sollte in solchem Sinne der Ruf nach Anerkennung des Rechtes der Selbstbestimmung gemeint sein, so entstände die

Frage, wie denn in Beziehung darauf das Verhältniß der einander gegenüberstehenden verschiedenen Einzelwesen zu mäßigen sei. Die Antwort hierauf ist freilich leicht gegeben und das in ihr liegende Prinzip ist auch schon längst wissenschaftlicher Würdigung unterzogen worden; es hebt sich aber in diesem Prinzip das Prinzip des Rechtes zur Selbstbestimmung auf. Denn jene Antwort kann nur die sein, daß das Verhältniß der einander gegenüberstehenden verschiedenen Einzelwesen zu mäßigen sei nach Maaßgabe dessen, wie der gemeinschaftliche Verkehr derselben untereinander ermöglicht werde. Leicht sieht es Jeder ein, daß ein gemeinsamer Verkehr unter verschiedenen Einzelwesen völlig unmöglich wird, sobald in demselben nach dem Rechte absoluter Selbstbestimmung die Laune jedes Einzelnen in jedem Augenblicke sich frei ergehen darf. Soll dieser Verkehr ermöglicht werden, so müssen aus dem Wesen desselben herstammende und darin wurzelnde Bestimmungen abgeleitet werden, durch die jenes Recht in mannigfaltiger Weise zu beschränken ist.

Es ist mit dem allgemeinen unbestimmten Begriffe der Selbstbestimmung im politischen Sinne nichts anzufangen, nichts Fruchtbringendes aus ihm zu entwickeln. Oder wollte man sagen, daß er nicht auf den Willen des Einzelnen zu deuten sei, sondern vielmehr auf den Willen einer Gemeinde, die sich aus dem Sichaneinanderschließen mehrerer Einzelner gebildet habe, so wäre doch dem durch die Bemerkung zu entgegnen, daß alsdann die individuelle Freiheit völlig sich aufhöbe, indem sie in dem allgemeineren Willen der Gemeinde unterginge. Will man aber gar auf das so oft und von so vielen Seiten her beanspruchte Prinzip des Willens der Mehrheit über den der Minderheit der Mitglieder einer Gemeinde verweisen, so mag wohl in den Verhältnissen des wirklichen Lebens eine Nothwendigkeit vorhanden sein, es häufig in Anwendung zu bringen; daran aber bei wissenschaftlichen Betrachtungen über die höchsten Fragen der Politik, über das Wesen staatlicher

Oberherrlichkeit und volksthümlicher Freiheit sich zu halten, ist man nicht berechtigt. Denn von dem Standpunkte solcher Betrachtungen aus darf man weder dem, was nur als Auskunftsmittel, um gewissen in den Wirren der Verhältnisse des irdischen Lebens entstandenen Bedürfnissen Abhülfe zu geben, ergriffen wird, eine höhere Würdigung zu Theil werden lassen, als es verdient, noch es hineinziehen in das Bereich höherer wissenschaftlicher Untersuchungen über die allgemeinsten Grundprinzipien. Im Uebrigen auch ist nichts wahrer als die Behauptung, daß nach dem Vorrechte, welches dem Willen der Mehrheit über den der Minderheit zugestanden wird, in der Wirklichkeit eine Herrschaft und Knechtschaft besteht. Die Macht, die als Mehrheit sich zur Geltung zu bringen vermag, knechtet im eigentlichen Sinne die, die ihr gegenüber in der Minderheit bleibt. Von Ueberwindung durch Vernunftgründe ist dabei nicht die Rede, sondern nur davon, wie sich die oft genug von Gründen, die der Vernunft fern abliegen, bestimmten und eben so oft auch erhitzten Neigungen der Einzelnen bestimmen.

Auf die Subjektivität des Willens des Einzelwesens sind keine genügenden, keine wahren staatsrechtlichen Grundsätze zu gründen. Daß man dies heutiges Tages theilweise zu erstreben sucht, darin liegt die Hauptschuld der krankhaften politischen Zustände unserer Zeit. Dem in Subjektivität aufgelösten und so verworren gewordenen Bewußtsein dieser Zeit gegenüber die objektiven Momente des staatlichen Lebens, woran Platon nnd Aristoteles festhielten, vor Augen zu halten und dann weiter in dem Leben der christlich-germanischen Völker die Bewegung und Entwickelung solcher objektiven Momente in dem Kampfe der Wirren irdischer Verhältnisse nachzuweisen, darin beruht der Zweck der folgenden Abhandlungen.

Platons Politik.



I.

Höchstes Urbild des Staats.

Bei Erwägung der Frage darüber, wie Staaten entständen, weist Platon zwar auf die Bedürftigkeit der einzelnen Menschen hin, indem er mit Recht bemerkt, daß Niemand sich selbst genüge, sondern Vielerlei außer ihm bedürfe [1]). Dabei verfolgt er im Fortgange seiner Betrachtung den Gedanken an äußerliche Bedürftigkeit und darnach könnte es allerdings scheinen, daß er eben nur an diese das eigentliche Prinzip des staatlichen Lebens geknüpft wissen wolle. Gegen eine solche Annahme jedoch würde schon die eingeflochtene Bemerkung des Glaukon [2]) sprechen, daß ein blos um der Befriedigung der Leibes- und Lebensnothdurft willen gestiftetes Gemeinwesen mehr einem säuischen als menschlichen Leben entsprechen würde. Auch die Art, wie Platon auf die Frage über das Prinzip des staatlichen Lebens aus Veranlassung der Frage über die Gerechtigkeit übergeht, zeigt schon gleich zu Anfange darauf hin [3]), daß es bei der ganzen Untersuchung auf höhere Momente angelegt ist, als welche blos auf die Befriedigung irdischer Bedürftigkeit Bezug haben könnten.

Von der Idee des ganzen Menschen ging Platon aus, deren Abbild im Großen er im Staate suchte. Nun leuchtete

[1]) Platon. de republ. L. 2. p. 369 b. ff.

[2]) A. a. O. p. 372 d.

[3]) A. a. O. p. 368 e.

es ihm von selbst ein, daß an keinem Einzelnen das ganze Wesen des Menschen hervorträte, daß nicht Jeder gleich geboren werde, sondern seiner Natur nach der Eine von dem Andern in Rücksicht auf Anlagen und Fertigkeiten sich unterscheide [1]). Ein ihm nahe liegender Gedanke war es, den er durch Sokrates aussprechen ließ, daß Jeder seiner eigenen Natur getreu bleiben müsse. Nur auf diese Weise, indem er die Aufgabe erfülle, zu der er von der Natur in der Art bestimmt sei, daß er der ihm angemessenen Thätigkeit und dem für ihn passenden Geschäfte ausschließlich sich widme, bleibe Jeder einfach und Einer, und nicht Vielerlei seiend im Stande [2]), auf gesunde und dem größeren Organismus des staatlichen Lebens nicht störende Weise an demselben als einzelnes Organ, Theil zu nehmen. Denn darin bestehe, behauptete Sokrates, die Gesundheit des staatlichen Lebens, daß jeder einzelne Bürger ein bestimmtes Organ in dem Gesammtleibe des Staates darstelle und daß er an der Stelle, an welche er durch seine Natur verwiesen sei, ganz das wäre und durch sein Thun erfülle, was zu sein ihm als Lebensaufgabe gestellt wäre; daß er aber nicht durch mannigfaltigeres Herumschweifen in anderen Kreisen einer Thätigkeit, für die er keinen Lebensberuf habe, störend eingreife in das Leben des Gesammtorganismus, dem er nur als ein Theil angehöre, und in welchem er, wenn er es thäte, den Zustand der Krankheit hervorrufen würde. Denn es sollte im platonischen Sinne der Staat in Einheit beherrscht von der höheren das Ganze durchdringenden Seele, wie ein menschlicher Organismus beschaffen sein, in welchem, wenn an einem Theile eine Verletzung stattgefunden, das Ganze und jeder einzelne Theil leide [3]). Ein gesunder Zustand bestände nur dann, wenn im Menschen wie im Staate jedes Einzelne, sei es auf einer höheren, sei es auf einer niederen Stufe sich der dem

---

[1]) A. a. O. p. 370 a. b.

[2]) A. a. O. p. 423 d. 433 a.

[3]) A. a. O. p. 462 c. Vergl. p. 433 d. 442 c. d.

Ganzen von der Natur eingepflanzten Harmonie gemäß bewege [1]). Dann herrsche die Besonnenheit und Mäßigung im Staat und daneben zugleich auch die Gerechtigkeit, deren Wesen darin bestehe, daß Jeder nur das Seinige thue, nicht aber Vielerlei betreibe [2]).

Es ist ganz klar, wie Platon das Prinzip des staatlichen Lebens erfaßte. Von der Ansicht ausgehend, daß kein Einzelner das volle Wesen dessen, was des Menschen ist, wirklich erfülle, wollte er, daß der Staat das Bild desselben in der Art darstelle, daß der einzelne Bürger als Mitglied desselben diese oder jene vereinzelte Richtung menschlicher Thätigkeit und menschlicher Wesenheit verwirkliche, der Staat aber alle diese verschiedenen Richtungen zu harmonischer Wirksamkeit vereinige. Dienend sollte sich der Einzelne nach Maaßgabe dessen, wie ihn die Natur mit Fähigkeiten und Anlagen ausgestattet und wie er dieselben in eigener Anstrengung ausgebildet hätte, dem Ganzen anschließen, von dessen Seele, um das Gesammtleben in Uebereinstimmung zu halten, die Bestimmung ausgehen sollte.

Die platonischen Ansichten entsprechen sonach nicht denen von der Selbstbestimmung, wie sie in der heutigen Zeit so laut gepredigt werden. Anstatt daß eine ihrem Begriff nach ins Allgemeine und Unbestimmte sich verlierende freie Selbstbestimmung in seinem Staate walten sollte, wollte er vielmehr die Stellung und das Thun eines jeden Bürgers bestimmt sein lassen durch dessen Natur und in Rücksicht auf die Theilnahme an dem Gesammtleben des Staats sollte der freie oder eigene Wille sich nur äußern dürfen in der Ergreifung des Jedem von seiner Natur angewiesenen Berufs und in der Beschränkung auf den durch diesen Beruf begrenzten Kreis der Thätigkeit. An der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten soll nur der Theil nehmen, der jene Verwaltung versteht und das Wesen dieser Angelegenheiten erkennend durchschaut hat, daneben

[1]) Vergl. a. a. O. p. 432 a.
[2]) A. a. O. p. 433 a.

aber auch sein ganzes Leben hindurch von seiner Jugend an wohl bewacht und geprüft die sichersten Proben davon abgelegt hat, daß in ihm bei seiner Erziehung in richtiger Verbindung der Musik und Gymnastik Weisheit und Tapferkeit in wohlgemäßigtem Verhältnisse zur Ausbildnng gediehen und daß er uneigennützig nur das mit Eifer verfolgt habe, was dem Staate zum Heil habe gereichen können. Einen solchen nur wollte der Philosoph zum Herrscher im Staat und Wächter bestellt, dann aber auch ihn mit Ehren im Leben und Tode gekrönt wissen [1]).

Was die Forderung betrifft, die Platon macht, daß Jeder einfach in seinem Wesen und nur bestrebt sein soll, das zu erfüllen, was ihm seiner Natur nach obliegt, Verkünstelung und Nachahmung des Fremdartigen aber meiden [2]), so hatte er bei Aufstellung derselben offenbar das buntscheckige Treiben in den Demokratien seiner Zeit im Sinn [3]) und jene in denselben herrschende Richtung geistiger Bildung, die dem nach, was vom Alkibiades erzählt wird, in ihm besonders sich ausgebildet haben soll. Wenn es nämlich von ihm heißt, daß er, ein geborener Athener, dessen Geist mit dem in Athen damals herrschenden Geiste sich sehr verwandt erwies, in Sparta sowohl den Spartaner als unter den Persern den Perser darzustellen vermocht habe, so zeugt dies offenbar von einer großen Ausbildung in der Nachahmungskunst, zugleich aber auch von einem Abfall vom Ursprünglichen, Eigenthümlichen und Väterlichen. Menschen in solcher Bildung erwachsen, wollte Platon in seinem Staate, in welchem einfache und gute Sitte in wohlbestellter Gesinnung mehr gelten sollte als Beredtsamkeit [4]) nicht geduldet wissen, wie er denn auch für den Fall, daß etwa ein Mann, der in seiner Weisheit allbegabt Alles darzustellen geschickt sich

---

[1]) A. a. O. p. 412. 413. 414.

[2]) A. a. O. p. 397 d. e. p. 398.

[3]) Vergl. a. a. O. p. 557. 558.

[4]) A. a. O. p. 400 d. e.

zeige, in die Stadt käme und seine Werke zur Schau zu stellen sich erböte, das Gebot erlassen wissen wollte, daß man ihn zwar als einen geweihten, anstaunenswerthen und anmuthigen Mann bewundere, ihm jedoch andeute, daß in jener Stadt ein solcher Mann nicht anzutreffen sei und daß überhaupt das Recht einem solchen es nicht erlaube, sich hier finden zu lassen; er auch deshalb, nachdem man sein Haupt gesalbt und bekränzt habe, in eine andere Stadt zu schicken sei [1]). Ohne Zweifel liegen in diesen dem Sokrates in den Mund gelegten Worten Anspielungen auf die Umtriebler und Wühler, die zu Platons Zeiten besonders in Athen, auch aber in anderen hellenischen Städten sich thätig erwiesen.

Gegen die Neuerungen, die diese einzuführen bestrebt waren, hatte Platon eine große Abneigung. Ihm war das Einfache und das Altväterliche nur lieb und recht. Einfach auch nur sollte der Staat geordnet sein und von jedem Punkte desselben aus das Bild der Einfachheit wiederscheinen. Da aber im Einzelnen der ganze Mensch in seiner vollen Würde und der Herrlichkeit seines Adels nicht hervortreten konnte, so sollte das Bild desselben in einfacher Weise in der Gesammtheit des Staates dargestellt werden. Diese Ansicht zeigt unverkennbar Verwandtschaft mit der makrokosmisch-mikrokosmischen Vorstellungsweise, die in der altkadmeischen Religion herrschte und hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch das Grundprinzip der pythagoräischen Politik gebildet.

Derselben gemäß wollte Platon die Stände des Staates nach dem Vorbilde dessen geordnet wissen, wie er sich das Leben der menschlichen Seele dreifach getheilt dachte. Ihm zufolge wäre es gespalten in Vernünftigkeit, in sinnliche Begehrlichkeit und in Eifrigkeit, worin die Willenskraft und Tapferkeit wurzelten. Nach diesen drei Eigenschaften der Seele sollte das ständische Wesen seines Staates geordnet werden, sodaß der eine dem vernünftigen Theile der Seele entsprechende Stand

[1]) A. a. O. p. 398.

die Herrschaft führe, ein dem Theile der Seele, in welchem der Eifer waltet, entsprechender Stand als Kriegerstand die Vertheidigung des Staates übernähme und ein dritter Stand der Arbeiter für die Bedürfnisse des äußeren Lebens sorgend dem Theile der Seele entspräche, in welchem die Begierde herrscht [1]). So geordnet entsprächen auch die verschiedenen Theile des Staates den verschiedenen Theilen der Tugend: der erste Stand der Weisheit, der zweite Stand der Tapferkeit, während der dritte Stand vorzugsweise an die Tugend der Mäßigung verwiesen sei, an jene Tugend, die wesentlich sich darstelle an der wohlgeordneten Uebereinstimmung des Ganzen. Und da diese Uebereinstimmung vorzugsweise sich kund thue an dem friedlichen und freundlichen Verhältnisse derer, die zu gebieten und derer, die zu gehorchen hätten [2]), so folge von selbst, daß die Mäßigung die Tugend sei, an welcher in einem wohl geordneten Staat Theil zu haben, ganz besonders dem dritten Stande zukomme. Die Gerechtigkeit verbreite sich dann auch in der Art über das Ganze, daß in demselben jeder Einzelne die ihm von der Natur angewiesene Stellung einnähme, und aus derselben nicht weiche.

Auf den Begriff der Gerechtigkeit uud dessen Verwirklichung kam Platon Alles an. Er bestimmte ihn dahin, daß die Gerechtigkeit sei, das Seinige zu thun und nicht Vielerlei zu treiben [3]), so daß wie in der Seele des einzelnen Menschen die Vernunft über den Eifer und die Begehrlichkeit zu herrschen habe, im Staate die Weisen herrschen müßten, gehorchen aber die, die nur durch Tapferkeit sich auszeichneten oder in dem Bereich sinnlicher Begierden sich bewegten [4]). Jeder habe nach dem Gesetze seiner eigenen Natur und es nicht überschrei-

[1]) Vergl. a. a. O. p. 375. 412. 413. 432. 435 b. c. 439. 440 e. 441 a. 463 b. 581 c.

[2]) A. a. O. p. 431. 432.

[3]) A. a. O. p. 433.

[4]) A. a. O. p. 441. 442.

tend im Staate zu leben, demselben ganz sich hingebend und dem Gemeinwohl sich opfernd, ihm Nutzen zu schaffen, wie weit er es vermöge; nicht aber in Willkühr eigene Wege zu suchen, sondern vielmehr nur für die Bindung des Ganzen Sorge zu tragen [1]), welches selbst auch nur, nicht in vielerlei ihm Fremdes ausschweifend, um die eigenen Angelegenheiten sich kümmern werde [2]).

Als unbedingtes, unabweisliches Bedürfniß für Alle, die etwa als berechtigt zur Theilnahme an der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten gelten könnten, forderte er die nur auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung zu gewinnende tiefere Erkenntniß dessen, was Alles dem Bereiche dieser Angelegenheiten anheimfalle und war dabei überzeugt, daß mit wahrer Erkenntniß Niedrigkeit und Schlechtigkeit der Gesinnung sich nicht verbinden könnten [3]). Auf solche also, die weise, tapfer, besonnen und gerecht wären, wollte er die Herrschaft übertragen wissen, an Andere aber nicht. Nur ein Staat, in welchem nach diesem Grundsatze die Macht vertheilt wäre, entsprach dem Urbilde, welches er von demselben in seinem Bewußtsein trug. Ein solcher, meinte er, würde in Gesundheit blühen, gehalten durch die Kraft der Weisheit, der Tapferkeit, der Besonnenheit und der Gerechtigkeit, welcher letzteren Tugend gemäß auch Jeder, der zum Gehorsam berufen werde, gehorchen werde und Jeder, der zum Befehlen berufen, befehlen [4]).

Dem, der als Herrscher in diesem Staate berufen werden sollte, würde jedoch, wie Sokrates urtheilt, für die wohlgeordnete Ausübung der Oberherrlichkeit weder die Erkenntniß des Wesens jener vier Tugenden, noch daß sie seiner Person eigenthümlich und lebendig zukämen, genügen. Ein Höheres

[1]) A. a. O. p. 509 e. 510 a.
[2]) A. a. O. p. 592 b.
[3]) A. a. O. p. 484 ff.
[4]) A. a. O. p. 443 e.

vielmehr gäbe es noch, wird behauptet, aus dessen Wesensfülle die Gerechtigkeit und jede andere Tugend, was Heil bringe und zuträglich sei, schöpften. Dies auch müsse der erkannt haben, der zum Heil des Staats in demselben die Herrschaft üben wolle. Denn in Rücksicht auf die Gerechtigkeit oder auf das, was schön oder angemessen sei, käme es wohl vor, daß Mancher sich damit begnüge, zu thun und zu besitzen, was gerecht und schön erscheine, ohne daß es dies wirklich wäre; ein Solcher trachte blos darnach, den Schein um sich zu verbreiten, als ob er habe, was er doch nicht besäße. In Rücksicht auf das Gute aber würde Niemand mit dem Scheine desselben sich befriedigen, sondern wer darnach trachte, suche, was wahrhaft gut sei und verachte den Schein desselben [1].

Das Gute stand daher dem Platon, weil in Rücksicht auf dasselbe vom Scheine nicht die Rede sein könne, höher als die Gerechtigkeit. In Rücksicht auf die Begriffsbestimmung desselben aber läßt er den Sokrates vielfach sich herumbemühen. Eigentlich war schon das Wesen des Guten im Philebos deutlich durch das bezeichnet, was in diesem Gespräch über das Eine und Viele gesagt wird und über das, wodurch Beides vereinigt sei. Erläutert wird diese Bemerkung in einer sehr schönen Weise an dem Beispiele der Musik und der Sprache und durch das, was über die einzelnen Töne und einzelnen Buchstaben, sowie über ihre Aneinanderfügung bemerkt wird. Es wird auseinandergesetzt, wie die Töne nur in ihrem Zusammenklang Bedeutung gewinnen und zur Musik sich gestalten, die Buchstaben aber auch nur in ihrer Zusammenfassung zum Worte werden, um Ausdruck von Gedanken zu sein [2]. Das eigentlich Wesentliche, was in diesen Beispielen als schaffend oder zeugend bezeichnet wird, ist die Verbindung, das Band, welches die Töne oder die Buchstaben zusammenfaßt und umschlingt. Weder die Töne in ihrer Vielheit gefaßt,

[1] A. a. O. p. 505 d. e.

[2] Platon. Phileb. p. 16 c. ff.

noch jeder als Einheit entsprächen dem, wird behauptet, was Musik sei und dasselbe gelte in Rücksicht auf das Verhältniß der Buchstaben zur Sprache; in dem Bande der Zusammenhaltung vielmehr bestehe die Wesenheit, die aber nur in der Art zu erkennen sei, daß man in der Betrachtung von einem Begriffe ausgehe und nun zu sehen suche, wie auch Vieles in ihm enthalten sei und so auf das Unendliche, das Unbestimmte komme, um das, was in der Mitte zwischen dem Bestimmten und dem Unbestimmten stehe, zu betrachten. Dieses aber sei das aus Beidem in Eins Zusammengemischte [1]), von dem jedoch wieder die Ursache der Vermischung als ein viertes, worin eben die Wesenheit des Bewirkenden in dem Bewirkten beruhe, zu unterscheiden sei [2]). So dachte sich Sokrates das Gute als die in der Vermischung die durch das Maaß bestimmte Zusammenstimmung bewirkende Ursache. Die Vernunft galt ihm in Beziehung auf das Gute nicht als das erste und höhere, sondern das Maaß war es, worauf er das Gewicht legte [3]). Wie sehr er auch die Vernunft als dem Guten verwandt und ihr theilweise angehörend sich dachte, so stellte er sie doch dem Guten nicht gleich [4]). Er unterschied vielmehr von dem beschaffenheitslosen, wahrhaft seienden Wesen des letzteren die Vernunft als die Beschauerin desselben [5]).

Gerade so wird auch in dem Werke über die Republik das Verhältniß der Vernunft zum Guten gefaßt. Sokrates sagt, daß das Auge zwar die Sonne nicht sei, doch von allen Sinnorganen am meisten an ihr Theil habe. Denn was es vermöge, habe es nur von der Sonne; diese sei nicht das Gesicht, wohl aber die Ursache, daß sie vom Auge geschant werde. Der aber wäre der Sohn des Guten zu nennen, den

[1]) Platon. Phileb. p. 23 c.
[2]) A. a. O. p. 27 b.
[3]) A. a. O. p. 66.
[4]) A. a. O. p. 67.
[5]) Platon. Phädr. p. 247.

in gleicher Weise das Gute als sich ähnlich erzeuge. Wie nämlich in der Gedankenwelt das Gute zu der Vernunft und zu dem, was erkannt werde, sich verhalte, so verhalte sich in der sichtbaren Welt die Sonne zu dem Sehen und zu dem, was gesehen werde. Wenn die Augen sich nicht auf Gegenstände wendeten, die von dem Tageslicht erleuchtet wären, sondern vom nächtlichen Schein umdüstert, so schienen sie fast blind zu sein, als ob sie das Gesicht verloren hätten. Wenn sie aber auf Gegenstände sich richteten, die von der Sonne erhellt wären, dann zeige es sich, wie das Gesicht ihnen einwohne. Eben so auch verhalte es sich mit der Seele. Denn wenn sie ihre Aufmerksamkeit dorthin richte, wo die Wahrheit und das Seiende erglänze, so begreife sie und erkenne und zeige, daß sie Vernunft habe; wenn sie aber dem sich zuwende, welchem das Dunkel beigemischt, dem nämlich, was entsteht und vergeht, so würde ihr Scharfsinn erstumpfen, in mannigfaltiger Meinung würde sie sich herumbewegen und der Vernunft ledig zu sein scheinen.

Demnach also erhelle, daß das, was dem Erkannten die Wahrheit und dem Erkennenden das Vermögen zu erkennen verleihe, die Idee des Guten sei, das, dem alle Wissenschaft und Wahrheit, die die Vernunft begreife, entstamme. Wie schön denn auch Beides, die Erkenntniß und die Wahrheit, sein möchte, für schöner jedoch noch sei das Gute selbst zu halten. Wie man wohl sagen könne, daß das Licht und das Gesicht eine gewisse Aehnlichkeit mit der Sonne hätten, nimmer aber die Sonne selbst wären, so wäre auch nicht zu läugnen, daß die Erkenntniß und die Wahrheit in gewisser Weise ein Bild des Guten an sich offenbarten, ohne jedoch es selbst zu sein. Denn weit höher sei dies zu schätzen. Seine Schönheit sei gar nicht zu schildern, da es die Wissenschaft und die Wahrheit erzeuge, und noch schöner sei als sie. Auch wäre es noch in anderer Weise als in Rücksicht auf die Vernunft und das Gesicht mit der Sonne zu vergleichen. Denn die

Sonne mache die Dinge nicht blos sichtbar, sondern gäbe ihnen auch das Leben, Wachsthum und Gedeihen, ohne doch selbst an der Erzeugung Theil zu nehmen. So auch sei von dem Guten zu behaupten, es gäbe den erkennenden Wesen nicht blos die Erkenntniß vom Guten, sondern es verleihe ihnen auch das Sein und die Wesenheit, da es doch selbst Wesenheit nicht sei, sondern über Wesenheit erhaben, sie übertreffend an Würde und Macht. Mit der Sonne sei es auch noch in der Art zu vergleichen, daß es, wie die Sonne königliche Herrschaft in der sichtbaren Welt übe, dies in ähnlicher Weise in der Gedankenwelt thue [1]).

In der Art und Weise, wie Sokrates das Verhältniß der Vernunft zum Guten bestimmt, dasselbe höher als jene stellt und es als das bezeichnet, was die Zusammenstimmung erwirkt, treten offenbar verwandtschaftliche Anklänge an Vorstellungen, die uns durch das Christenthum gegeben sind, hervor. Was die Uebereinstimmung erwirkt, ist das Prinzip des christlichen Friedens, welches nach christlicher Lehre höher steht als alle Vernunft. Wenn nicht im Christenthum noch die heilbringende Idee der Erlösung und des Erlösers nebst dem Allen, was daran sich knüpft, hinzukäme, so wäre auch wirklich das, was Platon durch Sokrates in Rücksicht auf das Gute lehrt, dem ziemlich gleich zu stellen, was in der christlichen Lehre über die Herrlichkeit des Friedens gepredigt wird. Bei Platon indeß, dem noch nicht das Heil des Erlösungswerkes gebracht war, ist die Sache heidnisch gefaßt. Platon war bei allem Adel seiner Gesinnung und bei allem Gedankenfluge, in welchem er sich mit seinem Bewußtsein in eine höhere sittliche Welt zu erheben vermochte, allerdings noch Heide. Es fehlte ihm, wie auch den später aus seiner Schule hervorgegangenen Neuplatonikern Idee und Kraft der Weltüberwindung und dies darf nie übersehen werden, wenn man es etwa

[1]) Platon. de republ. p. 508. 509.

unternimmt, Vergleichungen zwischen seiner und der christlichen Lehre anzustellen.

Von dem, wovon im Christenthum als von der Kirche geredet wird, hatte Platon keine Ahnung. Ihm ging das ganze Leben der menschlichen Seele im Staate auf. Für diesen als für ein in Freundschaft verbundenes Gemeinwesen auf Erden zu leben und zu wirken, darin setzte er den Beruf des Menschen. Es kam ihm dabei nicht so sehr auf die Glückseligkeit des Einzelnen oder eines einzelnen Standes im Staat an, als vielmehr auf die der gesammten Gemeinde, die in Uebereinstimmung gebunden im Großen nach dem Vorbilde dessen, wozu der Mensch überhaupt berufen sei, das Bild der Tugenden und des an und für sich Guten darstelle [1]). Dies zu erwirken und wie ein Weber im kunstvollen Gewirke das Gewebe des Staatslebens aus den verschiedenen Fäden oder Richtungen und Kräften, die in demselben sich bewegen, zur Einigung zusammenzuflechten, darin setzte er den Beruf des königlichen Herrschers. Denn die Aufgabe des königlichen Amtes besteht nach platonischer Lehre nicht darin, daß der Herrscher selbst etwas verrichte, sondern nur, daß er denen, welchen Verrichtungen obliegen, gebiete, wachend über die Verwaltung und über das, was in Rücksicht auf die wichtigsten Angelegenheiten des Staats als zeitig oder unzeitig zu erklären sei. Die Anderen aber haben nur das ihnen Aufgetragene auszuführen [2]).

Deshalb wird auch, weil in jenem Angegebenen die ganze königliche Kunst sich erfüllt, das, was des Feldherrn ist oder des Richters oder des Redners nicht zu jener gezählt, sondern vielmehr davon ausgeschlossen [3]). Dies Ausgeschlossene umfaßt das Bereich dienender Künste, wie denn auch eine Menge anderer dienender Künste, die sich auf die Befriedigung äußer-

[1]) A. a. O. p. 420 b. 421 b. c. 519 e.
[2]) Platon. Politicus p. 305.
[3]) A. a. O. p. 304.

licher Lebensbedürfnisse beziehen, in einem weit ferneren Verhältniß zur königlichen Kunst stehen [1]).

Zur Erläuterung dessen jedoch, was über die königliche Kunst gesagt worden ist, geht Platon über auf die Betrachtung, die er anderswo auch mehrfach aufgreift und besonders dann schön durchführt, wenn er von der Erziehung durch Hülfe der Gymnastik und Musik redet, auf die Betrachtung darüber nämlich, wie ein Theil der Tugend mit einem anderen in Streit, in Feindschaft und Zwietracht stehen könne. So die Besonnenheit und die Tapferkeit, die ungekräftigt oder ungemildert streitsüchtig einander gegenüberständen, von denen jedoch die Besonnenheit die Tapferkeit mildern sollte und die Tapferkeit die Besonnenheit kräftigen [2]).

Solche Ausgleichungen zu bewerkstelligen wäre die Aufgabe der königlichen Kunst und besonders auch läge es ihr ob, über die den Gesetzen gemäß bestellten Lehrer und Erzieher zu wachen, daß diese Nichts lehrten und übten, was eine wohlgemäßigter Mischung der Tugenden nicht angemessene Gesinnung hervorrufen könnte; diejenigen aber, welche sich nicht im Stande erwiesen, Theil zu gewinnen an dem, was der Tapferkeit, der Besonnenheit oder Mäßigung eignet, oder was überhaupt zur Tugend leitet, sondern in Gottlosigkeit, in Frevel, in Ungerechtigkeit durch die Gewalt einer schlechten Natur hineingerissen würden, habe sie durch Todes- oder Verbannungsstrafen auszustoßen oder mit den härtesten Beschimpfungen zu züchtigen [3]).

Ueber die Gesinnung der Bürger des Staats zu wachen, daß überall das Gute herrsche, darin besteht nach Platon die Aufgabe der königlichen Kunst. Ihr Wesen entspricht dem Wirkenden in der Mischung, nicht dem Gewirkten. Wie auch die verschiedenen Gemüthsarten einander entgegenstreben mögen, sie hat sie in folgender Weise miteinander zu verbinden und

---

[1]) A. a. O. p. 279. 280.
[2]) A. a. O. p. 306. 307. 308.
[3]) A. a. O. p. 308. 309.

ineinander zu verflechten. Zuerst bindet sie das, was der ewige Theil der Seele ist, nach Maaßgabe der Verwandtschaft durch ein göttliches Band; dann aber auch paßt sie das Thierische dem Menschlichen an. Die wahre und richtige Vorstellung vom Schönen, Gerechten und Guten und von dem, was deren Gegentheil, ist nämlich in einem dämonischen Geschlechte als göttlich zu bezeichnen. Solches aber denen, die wohl erzogen werden, einzuflößen, gebührt allein dem Staatsmanne und dem guten Gesetzgeber. Das ganz und gar Widerstrebende hat er aus der Mischung auszustoßen und zu entfernen, aber die ihrer Natur nach entgegengesetzten und sich widerstrebenden verschiedenen Theile der Tugend wird er mit Hülfe des Geltendmachens jener göttlichen Vorstellungen in seinem Geflechte zu vereinigen wissen [1]).

Dies ist in dem Werke der königlichen Zusammenwebung Eins und Alles, daß in Gesinnung und Sitte den Tapferen nie die Mäßigung abgehe, sondern daß Tapferkeit und Besonnenheit innigst verbunden in gleicher Gesinnung, so wie durch gegenseitig einander verliehene Pfänder, zum glatten und feinen Gewebe zusammengewirkt, in Gemeinschaft in den Staaten die Herrschaft führen. Es ist dies die Vollendung des Gewebes staatlicher Thätigkeit, wenn die königliche Kunst, die Gesinnung der Tapferen und der Besonnenen in Eintracht und Freundschaft vereinigend, beide zu einem gemeinsamen Leben verknüpft, welches das herrlichste und vortrefflichste Gewebe bildend, alle übrigen in den Staaten, Freie und Knechte umfassend unter diesem Geflechte zusammenhält und den Staat so beherrsche und regiere, daß Nichts verabsäumt werde, was, inwieweit es überhaupt möglich ist, im Staate Glückseligkeit zu verbreiten vermag [2]).

Worin nach platonischer Lehre das Wesen staatlicher Oberherrlichkeit und somit auch die Berechtigung dazu gegeben

---

[1]) A. a. O. p. 309.

[2]) A. a. O. p. 310 e. 311 b. c.

, erhellt aus dem Beigebrachten sehr bestimmt und klar.
hleiermacher hat dies Ergebniß für dürftig genug gehalten,
nn er auch die Dürftigkeit, von der er spricht, dadurch zu
schuldigen weiß, daß er theils auf das Verhältniß des
aatsmannes zum Sophisten hindeutet, theils auf die bürger-
hen Verhältnisse jener Zeiten unter den Hellenen. In Be-
g auf diese, meint er, habe es dem Philosophen, der von
n Verirrungen und der Wuth der Parteien die tiefste wie
e edelste Ansicht gefaßt, nahe gelegen, die höchste Kunstaus-
ung des Staatsmannes als eine solche darzustellen, durch
lche der Staat von jenen befreit oder frei erhalten werde [1]).
enn es sich nun freilich auch nicht läugnen läßt, daß Pla-
n ohne Zweifel bei allen seinen staatswissenschaftlichen Ar-
iten seinen Blick sehr scharf auf die geschichtlichen Zustände
ner Zeit gewandt habe, so würde das doch nie diesen be-
menen Philosophen rechtfertigen können, wenn er durch
s, was angeführt wird, sich habe bewegen lassen, eine im
rdergrunde des ganzen Gebiets seiner Wissenschaft stehende
auptlehre einseitig zu behandeln und sie unmittelbar dadurch
ein falsches Licht zu stellen. Daß indeß auch dies nicht
r Fall gewesen, leuchtet bei einer kurzen Betrachtung darüber
t, wie sich Platon bei Abfassung seines Gesprächs von der
niglichen Kunst die Aufgabe gestellt habe.

In dem königlichen Wesen schaute er nur das Gute an
d in der Person des Königs ein menschliches Abbild des-
ben, in ähnlicher Art wie auf seine Weise Julian als Kai-
r sich selbst als unter der besonderen Leitung des Gottes
elios, des Vermittlers der unsichtbaren und sichtbaren Welt
hend, als die ihn offenbarende Seele, bestimmt, die gefallene
htbare Welt durch die Wiederherstellung der Verehrung der
ötter mit der unsichtbaren zu verbinden, betrachtete [2]). So

[1]) Platons Werke von Fr. Schleiermacher. Th. 2. Bd. 2. S. 247.

[2]) Julian. Imperat. Opera Orat. 4. p. 261. Neander über den
aiser Julian, S. 103. P. F. Stuhr, Allgemeiner Ueberblick über die

in menschlich-persönlicher Darstellung dem Guten vergleichbar, betrachtete Platon den König in dessen Stellung zu der ihn umgebenden Welt in einem ähnlichen Verhältnisse, als in welchem er, nach der schon oben beigebrachten Stelle, die Sonne zur sichtbaren, das Gute zur unsichtbaren Welt stehend sich dachte. Die Sonne, sagte er, gäbe den Dingen das Leben, Wachsthum und Gedeihen, ohne doch selbst an der Erzeugung Theil zu nehmen. So auch verleihe das Gute den Seelen Sein und Wesenheit, da es doch selbst Wesenheit nicht sei, sondern über Wesenheit erhaben, sie übertreffend an Würde und Macht. Hiernach ist zu deuten, woran Schleiermacher Anstoß genommen zu haben scheint; dem nämlich ein Verständniß abzugewinnen, was darüber gesagt wird, daß dem Könige keine Verrichtungen oblägen. So wenig nämlich wie beim Schaffen, was nach Platon als eine Mischung anzusehen ist, das Gute in den Gegensätzen sich bewegt, sondern über Wesenheit erhaben, sie übertreffend an Würde und Macht, in dem Entgegengesetzten nur wirkt zur Einigung, eben so wenig auch kann es das Geschäft der königlichen Kunst sein, hier oder da in einzelnen Verrichtungen sich zu ergehen. Sie hat nur, wie die Tonkunst die Zusammenstimmung der Töne, die Sprachkunde das die Buchstaben zu Wörtern und gedankenvollen Sätzen verknüpfende Band, die Webekunst die Glätte und Feinheit des Gewebes zu berücksichtigen, so zu wachen und zu walten, daß unter den Wächtern des Staats und denen, die mit Verrichtungen in Rücksicht auf Staatsangelegenheiten besonders beauftragt sind, die Tugend in wohlübereinstimmende Gebundenheit gehalten werde.

Für Manchen mag diese Lehre etwas Mystisches enthalten; das kann aber der Erhabenheit derselben keinen Eintrag thun. Die Begeisterung, die Platon für das Königthum in sich trug, knüpfte sich bei ihm an den Gedanken, daß nur in

Geschichte der Behandlung und Deutung der Mythen im Alterthum. Zeitschr. f. spek. Theol. Bd. 1. Heft 2. S. 45. 49.

dieser Form die Einheit des an sich Guten, welches im Staate seine Darstellung finden sollte, wirklich sichtbar abbildlich heraustreten könne. Freilich gestand er sich dabei, daß es sehr schwer sei, auf Erden den wahrhaft königlichen Mann anzutreffen [1]). Wäre er aber zu finden, so würde es das Beste und Richtigste sein, ihm die Macht zu übertragen, und wenn es auch gewissermaaßen einleuchte, daß zur königlichen Kunst auch die gesetzgebende gehöre, so müsse doch dem einsichtsvollen und königlichen Mann der Vorrang vor der Macht der Gesetzlichkeit zuerkannt werden. Denn das Gesetz sei nicht im Stande, das, was Allen das Ersprießlichste und Gerechteste sei, genau zu umfassen und so das wahrhaft Beste anzuordnen [2]), da die Verschiedenheit der Menschen und Handlungen und die Wandelbarkeit in den menschlichen Verhältnissen es nicht zuließen, in einfacher Weise irgend etwas im Allgemeinen für Alle und passend für alle Zeiten zu bestimmen. Das Gesetz aber neige dahin, wie ein eigensinniger und ungelehriger Mensch, Nichts geschehen zu lassen, was es nicht selbst angeordnet habe, und nicht einmal darauf Gewicht zu legen, was etwa außer der von ihm bestimmten Ordnung Neues und wohl Besseres sich darbieten könne. Unmöglich wäre es doch, daß eine gleiche und einfache Ordnung in dem walten könne, was seiner Natur nach wandelbar wäre und niemals auf dieselbe Weise geschehe [3]). Es wollte Platon die menschlichen Verhältnisse menschlich behandelt wissen, nicht in starrer Gesetzmäßigkeit nach allgemeinen Satzungen, sondern nach individuellen Bedingungen der Mannigfaltigkeit lebendiger Verhältnisse und Zustände. Darum galt ihm das Königthum, weil in diesem dem Menschen vor dem Gesetze die Herrschaft verliehen wird, als die beste Verfassung.

Der Willkühr jedoch wollte er dabei keinen Raum gelassen,

[1]) Polit. p. 292 e.
[2]) A. a. O. p. 294 a. b.
[3]) A. a. O.

sondern nur dem weisen und guten Manne, der wahrhaft für das Heil der Beherrschten sorge, die Herrschaft übertragen wissen. Einem solchen nur, der im Stande wäre, einsichtig und geschickt stets die Bürger nach der Gerechtigkeit zu behandeln, ihnen Schutz zu gewähren und nach Möglichkeit sie zu besseren Menschen zu erziehen, schrieb er vor dem Gesetze die höhere Würdigkeit zu herrschen und ein höheres Vermögen der Herrscherkunst zu, und urtheilte, daß ein solcher, wie er auch die ihm anvertraute Macht gebrauche, nie freveln könne [1]). Er legte dabei das höchste Gewicht auf Einsicht und Gesinnung, auf die er mehr vertraute als auf das geschriebene Gesetz oder als auch auf die Satzungen der Vorfahren.

Seine hiernach abgemessenen Grundsätze suchte er aber nicht blos durchzuführen in Beziehung auf die höheren Verhältnisse des staatlichen Lebens, in Rücksicht auf welche die Kunst des Herrschens und die Berechtigung dazu in Frage kommt. Auch auf die Verhältnisse des vereinzelten Verkehrs der Bürger untereinander wollte er ähnliche Grundsätze angewendet wissen. In Betreff dieses Verkehrs, meinte Sokrates, gezieme es sich nicht, darüber anständigen Menschen etwas vorzuschreiben; sie würden sich in diesen Verhältnissen schon von selbst zurecht finden. Wenn aber etwa dies nicht der Fall wäre, so würden sich die, die sich daran gäben, in solcher Beziehung Gesetze zu machen, ihr ganzes Leben in der Meinung, daß sie doch dabei zu irgend etwas Vollkommenen gelangen dürften, damit zubringen, haufenweise Verordnungen zu machen und wiederum umzumachen. Sie glichen Kranken, die es nicht über sich vermöchten, von der ihrer Gesundheit schädlichen Lebensweise, an die sie gewöhnt wären, abzustehen und so es selbst verschuldeten, daß alle Heilmittel, die bei ihnen in Anwendung gebracht würden, nur zu ihrem eigenen Verderben gereichten, während sie stets vergeblich auf Genesung hofften. So ginge es auch in den Staaten zu, in welchen

[1]) A. a. O. p. 296 e. 297 a. b.

die Führer ohne Unterlaß auf das Gesetzemachen zurückkommen in der Meinung, daß sie den bei Handel und Verkehr einschleichenden Mißbräuchen endliche Abhülfe zu gewähren im Stande sein dürften, ohne auch nur irgend daran zu zweifeln, daß sie es mit einer Hydra, der neue Köpfe stets wieder anwüchsen, zu thun hätten. Deshalb stehe auch zu behaupten, daß ein wahrer Gesetzgeber in jedem Staate, möge derselbe nun schlecht oder gut verwaltet werden, es vermeiden müsse, über die Gegenstände, von denen die Rede gewesen, neue Gesetze zu geben: denn in dem einen Fall wären sie unnütz und man gewänne Nichts durch sie; im andern Falle aber würde Jeder sie schon von selbst herausfinden oder sie erfolgten aus der Natur der Sache [1]).

Die Staatskünstler heutiger Zeit werden freilich den hier ausgesprochenen Grundsatz nicht billigen. Erwägt man jedoch, daß Sokrates und Platon hinlängliche Gelegenheit gehabt, Volksführer zu beobachten, die an der Krankheit einer ungeregelten Organisationssucht litten, so wird es nicht auffallen, daß Veranlassung genommen worden ist, Unwillen über die Macht jenes Uebels zu äußern. Von willkührlichem Machenwollen war an und für sich überhaupt keiner der beiden genannten Philosophen Freund, und wenn es im Einzelnen hier oder dort scheint, daß sie demselben nicht abgeneigt wären, so rührt das doch nicht aus ihren tieferen Grundansichten her, sondern vielmehr aus dem Verhältniß, in welchem sie ihrer Bildung nach zur Bildung ihrer Zeit standen.

Was aber sonst noch das betrifft, was Sokrates über die Gesetzgebung in Bezug auf die Verhältnisse des Einzelverkehrs der Bürger untereinander sagt, so zeigt sich darin wieder eben so sehr eine tiefe Einsicht in das Wesen der Gesetzlichkeit, wie ein warmes lebendiges Gefühl für Gerechtigkeit, deren Schein ihm nicht als das Wesen galt. Ueberhaupt suchte er nicht in der Vorschrift, nicht in dem Gesetze das Heil;

[1]) Platon. de republ. L. 4. p. 425. 426. 427.

für ihn vielmehr konnte es nur aus der Gesinnung erblühn. Darum hatte er auch Abneigung dagegen, zu Vielerlei in das Bereich der Gesetzgebung hineinzuziehen. Wichtig und von wahrer Bedeutung waren ihm eigentlich nur die großen allgemeineren Formen, in denen das gemeinsame Leben der Bürger des Staats sich zu bewegen habe. Auf die Erkenntniß der Idee, wonach das Leben der Gesammtheit zu ordnen sei, ging sein geistiges Streben hin, und nachdem er sie in der Idee der Darstellung des Guten in der Menschenwelt gefunden hatte, richtete sich sein um Erkenntniß ringendes Bewußtsein auf die Erforschung hin, wie in der Wirklichkeit jenes zu erreichen sei. An der Möglichkeit einer vollkommenen Darstellung dessen, was seiner Ueberzeugung nach durch den Staat dargestellt werden sollte, mußte er freilich bei dem, was er in seiner Zeit rings um sich herum vorgehen sah, zweifeln; in Annäherung jedoch, in Nachahmung des Bildes, welches seinem Bewußtsein als das Höchste vorschwebte, hoffte er noch, daß es etwa bedingterweise verwirklicht werden könnte [1]). So suchte er in der Idee die Grundformen des von ihm im Geiste getragenen Bildes darzustellen. Und wie er dabei nach dem Wesen der Tugend die Ordnung der verschiedenen Stände im Staate bestimmte, führte er das Prinzip dieser Ordnung auf das Wesen der menschlichen Seele zurück.

In zwei Hauptrichtungen läßt Platon das Staatsleben sich bewegen. Er geht aus von der Vereinzeltheit des Menschen in seinem natürlichen Dasein und kommt von da aus auf das Innere, das Geistige und Seelenvolle, das die menschliche Gemeinschaft wahrhaft Bindende. Die eine Seite soll ihre Darstellung finden in dem dritten Stande, die andere in dem Stande der Wächter, die jedoch wieder nach dem Alter und dem Maaße der Erkenntniß und Tugend in zwei Stände geschieden werden sollen, in den der eigentlichen Wächter, der Führer und Leiter der Angelegenheiten des Staats und in den

[1]) A. a. O. p. 472 c.

er Krieger, die den Wächtern dienend und helfend beiständen, nd sich ihnen, die gleichsam als die Hirten im Staat anzu- :hen wären, wie Schäferhunde den Hirten beizugesellen und a gehorchen hätten [1]).

Von den Wächtern ersten Ranges, die die fürstliche Herr- haft ausüben sollten, spricht Platon in der hier angeführten Stelle in der Mehrzahl, nicht als ob er seiner Vorstellung ach der Herrschaft Mehrer den Vorzug vor der eines Ein- igen gäbe, sondern vielmehr weil er der Ansicht lebte, daß den eschichtlich bestehenden Zuständen seiner Zeit nach Keiner zu nden sei, der den Pflichten eines wahren Selbstherrschers zu enügen im Stande sei [2]). Deshalb auch hielt er, der Un- ollkommenheit der Menschen wegen, für unmöglich, daß das öchste Urbild staatlichen Lebens auf Erden verwirklicht werden önnte [3]). In Berücksichtigung der Verhältnisse und Zustände n Leben der Menschen auf Erden glaubte er daher ein Mitt- res zwischen der Herrschaft der Vielen und der Eines für as Zweckmäßigste halten zu müssen. Der Menge dagegen ollte er die Herrschaft durchaus nicht übertragen wissen: denn enn ihm irgend etwas klar war, so war es dies, daß die on der Menge geübte Herrschaft in Allem und Jedem schwach :i und im Vergleich mit anderen Regierungsarten weder im Guten noch im Bösen etwas Bedeutendes auszurichten im Stande sei. Ihm galt es als eine durchaus zweifellos fest- ehende Wahrheit, daß der Menge jede Tüchtigkeit fehle, ver- unftgemäß die Angelegenheiten des Staats zu verwalten [4]). Nur von einer Regierung, die durch einen Herrscher oder urch Wenige geleitet werde, glaubte er seiner innigsten Ueber- eugung nach Heil hoffen zu dürfen [5]). Davon aber, wovon

[1]) A. a. O. p. 414 b. 440 d.

[2]) Polit. p. 301 d. e.

[3]) A. a. O. p. 302 e. 303 b.

[4]) A. a. O. p. 297 b. 300 e. 303.

[5]) A. a. O. p. 297 c. De republ. p. 445 e.

die heutige Zeit träumt, von etwaiger Berechtigung eines allgemeinen Volkswillens oder volksthümlicher Oberherrlichkeit wollte er Nichts wissen, da er ein sehr klares Bewußtsein darüber gewonnen hatte, wie Vernunft und Tugend nicht bei der Menge zu finden sei [1]), und davon, daß irgend etwas Anderes als dies das Maaß für die Ordnung des Staatslebens abgeben sollte, wollte er eben so wenig etwas wissen.

In diesem Letzteren aber nun lag der Punkt, wodurch er, wie schon in der Einleitung angedeutet worden ist, im Verhältnisse zu dem Bildungszustande seiner Zeit, auf einen doktrinären Weg geführt ward. Obgleich er die Mängel dessen, was starrer Gesetzlichkeit eignet, sehr wohl erkannt hatte, so hielt er es doch aus dem Grunde, weil unter den Menschen ein so großer Mangel an Erkenntniß dessen, worin das Wesen des wahren Staatsmannes beruhe, vorhanden wäre, für zweckmäßig, in Nachahmung des vollkommenen Staats, dessen es nur eine Form gäbe, Gesetze abzufassen, darnach zu leben und mit großer Strenge über deren Befolgung zu wachen, da ohne solche Gesetze nicht blos der Mangel an Einsicht sondern auch an gutem Willen Nachtheil bringen könne [2]). Dies wäre jedoch, wohl zu merken, das Richtigste und Schönste immer nur als das Zweite, inwiefern vom Ersten, von der Herstellung des vollkommenen Staats abgesehen werde.

Mit seiner so ausgesprochenen Ansicht über die Gesetzlichkeit hängt auch das zusammen, was er über die Erziehung dachte, durch die von Jugend auf schon in dem Geist und in dem Gemüth des heranwachsenden Knaben und Jünglings die Tugend gepflegt, die Gesinnung wohl gestimmt werde. Offenbar legte er wie auch Aristoteles den Wirkungen einer nach ihrem Sinne wohlgeleiteten Erziehung eine zu große Bedeutung im doktrinären Sinne bei. Allerdings soll die Erziehung die rohe Natur im Menschen abschleifen; aber die Jugend ab-

[1]) A. a. O. p. 292 e. De republ. p. 428 e. 431 c.

[2]) Polit. p. 297 e. 299 a. 300 a. b. e. 301 a.

zurichten und gegen sittlich verderbliche Einflüsse geschichtlicher Entwickelungen sicher zu stellen, worauf es doch bei Platon wie bei Aristoteles abgesehen war, vermag sie nicht. Beide Philosophen waren sowohl in ihrer Ueberschätzung dessen, was die Erziehung vermöge, doktrinär als in Bezug auf das Heil, was sie durch eine auf wissenschaftlichem Wege errungene, sich selbst klar und bewußt gewordene Erkenntniß als erreichbar erwarteten [1]). Freilich hielten beide an dem richtigen Gedanken fest, daß die wahre Erkenntniß nur aus dem Spiegel des Guten wiederscheine; daß aber mit der bloßen Erkenntniß des Guten schon die Kraft gegeben werde, Seele und Gemüth zu erwärmen, darin bestand ihr Irrthum. In dieser Rücksicht waren sie Heiden und es fehlte ihnen das Heil der Erlösung.

Wenn Platon auch das königliche Amt hauptsächlich, eigentlich und wesentlich auf die Aufgabe, das Band der Einigung und Uebereinstimmung in der Staatsgemeinde zu knüpfen, bezog, so ist doch nicht zu verkennen, daß in dem, was er nebst Anderem in den Worten, daß die Könige Philosophen und Philosophen Könige sein sollten [2]), geäußert hat, eine sehr scharf hervortretende Neigung, die Herrscherkunst von einer durch reine Wissenschaft vermittelten Erkenntniß in einer Weise abhängig zu machen, wie man es nirgends in der ganzen Geschichte als geschehen findet. Zwar dachte er sich unter dem Begriffe eines Philosophen ganz etwas Anderes als was man sich heutiges Tages darunter denkt, und darin, daß man das, was er sich darunter dachte, nicht richtig begriffen hatte, liegt auch der Grund davon, daß jene angeführte Stelle häufig mißverstanden worden ist. Von Professoren der Logik, Dialektik, Metaphysik und Ethik, an welche letztere die Wissenschaft der Staatskunst sich anschließt, fehlte ihm alle und jede Vorstellung, und doch sind es solche, die man heutzutage unter dem Namen Philosophen begreift. Ihnen würde Platon, wenn er etwas

[1]) De republ. p. 501 e.
[2]) A. a. O. p. 373 d.

von ihnen gewußt hätte, Berechtigung zum Herrschen schlechthin und unbedingt abgesprochen haben. Wenn jedoch dies auch so ist, und wenn er auch Antheil am Guten als Bedingung wahrer Weisheit achtete, so kann dennoch nicht geläugnet werden, daß er auf eine durch Wissenschaft begriffsmäßig vermittelte Erkenntniß ein Gewicht legte und ihr eine Bedeutung gab, wie sie derselben den Erscheinungen des wirklichen Lebens nach kaum beigelegt werden kann.

Hier liegt der im Vorhergehenden schon mehrfach berührte und erläuterte Punkt, von welchem aus Platon aus seinem geschichtlichen Bewußtsein in ein doktrinäres übergegangen war. Daß ihm dieser Vorgang in seinem Geiste nicht ganz unbewußt geblieben war, läßt sich gewissermaaßen beweisen aus dem, was er durch Kritias nach Solon mythisch beibringen läßt über die älteren Zustände von Athen. In der Sage, nach welcher Kritias berichtet, wird die Verfassung, wie sie in dem von Athen aus beherrschten Griechenland in uralten Zeiten bestanden haben soll, nur mit Ausnahme eines einzigen Punktes in ihren Hauptzügen ganz nach dem Bilde und Charakter des Staats geschildert, dessen Urbild Platon als das des vollkommensten aufgestellt hat. Der Unterschied, durch welchen die Ausnahme bedingt ist, beruht nur darin, daß in Rücksicht auf den Staat, von welchem als einem solchen, der in den Urzeiten bestanden hätte, in mythischer Weise die Rede ist, der Stand der eigentlichen Wächter nicht so von dem der Krieger unterschieden wird, wie es im Werke über den Staat geschieht. Zwar wird im Timäus aus Veranlassung eines angeblich angestellten Vergleichs des ägyptischen Priesters, von dem die Sage herstammen soll, mit ägyptischen Staatsordnungen der Priester gedacht [1]); doch wird an sie nicht wieder erinnert da, wo Kritias weitläufiger die Verfassung des alten attischen Urreichs behandelt. Hier wird nur von einem Stande der

---

[1]) Platon. Timäus p. 24 a.

Wächter geredet, der nicht wieder in den der Weisen und Krieger gespalten wird [1]).

Von der Wissenschaft, deren Pflege im Staate geboten wäre, wird zwar auch im Timäus geredet; sie wird hier aber nicht auf menschliche, begriffsmäßig errungene Weisheit bezogen, sondern auf eine durch göttliche Begeisterung gewonnene Eingebung. Auch wird nicht von einem weisen Gesetzgeber menschlichen Geschlechts, auf den Platon in seinem Staate mannigfach hinweist, gesprochen, sondern als unmittelbare Gründerin und Anordnerin des staatlichen Lebens wird die Gottheit selbst bezeichnet [2]).

Daß in die Urzeiten das Moment wissenschaftlicher Erkenntniß nicht verlegt werden könne, mußte dem Philosophen wohl von selbst einleuchten und wenn er, worüber schon im Vorhergehenden die Rede gewesen ist, offenbar das Bild seines Staats an Erinnerungen aus der mythischen Heroenzeit der Wanderungen der herakliдischen Dorerschaaren angeknüpft hat, so konnte er doch in Beziehung darauf nicht davon reden, daß die Könige Philosophen und die Philosophen Könige sein sollten. Diese Worte haben überhaupt nur Sinn und Bedeutung in Beziehung auf die Kulturzustände seiner Zeit und auf das in dieser Zeit erwachte, jedoch vergeblich gebliebene Streben, Alles in bewußter Weise der als vernünftig begriffenen Lehre gemäß einrichten und machen zu wollen. Für die Urzeit konnte wie in Rücksicht auf das wirkliche Leben, auf Handlung und That eigentlich für jede Zeit nur die Rede sein von einer durch gesunden Sinn getragenen und auf einem das Ganze zu überschauen befähigenden allgemeinen Standpunkt sich haltenden unmittelbaren Einsicht in die Lebensverhältnisse. Was noch sonst die eigentlichen Wächter im platonischen Staat auszuführen hatten, dem entsprach übrigens in Beziehung auf das ursprüngliche Leben der Dorerschaaren in gewisser Weise das

[1]) Vergl. De republ. p. 414 b. 440 d. Critias p. 110 c. 112 b. d. e.
[2]) Timäus p. 24 b. c.

Amt derer, denen die Verwaltung des delphischen Orakels zustand, unter dessen Schutz und Aufsicht sie sich gebildet hatten.

Unter der Leitung des delphischen Gottes, den auch Platon an die Spitze seiner Staatsgemeinde gestellt wissen will [1]), hatten die Dorer in einer frühen Vorzeit als Kriegerschaaren sich gesammelt und gleich ihnen sollten der von Solon überlieferten ägyptischen Sage zufolge in der Urzeit edele Krieger über Griechenland gewacht haben, nach außen hin das Land gegen Angriffe barbarischer Völker beschützend, im Innern dem Rechte nach die Gemeindeangelegenheiten verwaltend. Sie hätten auf der Burg zu Athen wie eine Familie vereinigt in der Umgebung des der Athene und dem Hephästos geweihten Heiligthum gewohnt. Gegen Norden zu wären ihre gemeinsamen Wohnungen und die Säle, in denen sie zu gemeinsamen Mahlen sich versammelt, erbaut gewesen. Hier hätten sie die Zeit des Winters zugebracht, nicht im Ueberfluß, sondern in Behaglichkeit, in einer Weise, daß für die Bedürfnisse ihres gemeinsamen Lebens, so wie dessen, was der Dienst der Götter erforderte, in ausreichendem Maaße gesorgt gewesen. Von Gold und Silber aber hätten sie keinen Gebrauch gemacht und es nicht besessen. Eben so fern von prunkvoller Ueppigkeit, wie von ärmlicher Dürftigkeit hätten sie in anständigen Wohnungen gelebt, in denen sie dem Alter engegengereift wären, um demnächst einer in den verschiedenen Geschlechtern ihnen ähnlichen Nachkommenschaft den Platz zu räumen. Im Sommer aber hätten sie die gegen Süden belegenen Gärten, Turnplätze und die für die gemeinsamen Mahlzeiten auch nach dieser Seite hin errichteten Säle besucht. Sondereigenthum wäre unter ihnen verbannt, Alles im gemeinsamen Besitze gewesen. Von den übrigen Bürgern, den Ackerbauern und Handwerkern wäre weiter Nichts gefordert worden als was zum Lebensunterhalt vonnöthen, und dagegen wäre diesen der Schutz dargeboten gegen innere wie äußere Feinde. Die in gleicher Zahl

[1]) De republ. p. 427 b. c.

den kriegerischen Wächtern zugetheilten Frauen hätten mit ihnen die Beschwerden kriegerischer Lebensweise nach dem Naturgesetze getheilt, nach welchem, wo zwischen Männlichem und Weiblichem Gemeinschaft bestände, Jedes von Beidem fähig und dazu berufen wäre, Gleiches zu betreiben [1]).

In der Sage schildert Kritias das Bild eines Staatslebens, welches dem, was Platon als das des vollkommensten zeichnet, fast gleich ist. Weniger von tieferer Bedeutung ist, daß in der Sage vom ganzen Hellenenvolk, welches von der Akropolis zu Athen aus regiert worden wäre, die Rede ist, während von Platon die nicht zu überschreitende Größe des Staats in der Art bestimmt wird, daß sie sich nicht weiter ausdehnen dürfe, als die Möglichkeit der Erhaltung der Einheit des Staats es gestatte [2]). Jenes darf man wohl auf das in Athen vorhandene Streben nach der Hegemonie beziehen und dies Letztere sowohl auf den Zwiespalt der hellenischen Staaten unter sich als auch auf die inneren Uneinigkeiten, die in jedem einzelnen Staat herrschten. Von weit größerer Wichtigkeit und Bedeutung ist die Scheidung, die er zwischen dem Stande der wissenschaftliebenden Wächter und dem der Krieger, die ihnen hülfreich und gehorsam zur Seite stehen sollen, macht. Hierin tritt recht eigentlich das Bestreben hervor, auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntniß das wieder herzustellen, was seiner Ansicht nach in mythischer Zeit die Götter oder wenigstens gottbegeisterte Menschen geschaffen haben sollten [3]).

Nur den durch wissenschaftliche Erkenntniß gebildeten Wächtern eines vorgerückten Lebensalters sollte die Sorge für die Verwaltung der Verhältnisse des staatlichen Lebens und die, daß Tugend und Sittlichkeit überall walte und aufrecht erhalten bleibe, übertragen werden [4]). Im Uebrigen sollten auch

[1]) Critias a. a. O.
[2]) De republ. p. 423 a. b. c.
[3]) Critias p. 110 c.
[4]) De republ. p. 415 b.

sie freilich nach dem mythischen Vorbilde derer der Urzeit auf der Burg zu Athen, in ihre Stadt gekommen, den zweckmäßigsten Lagerplatz, von welchem aus sie im Innern am leichtesten jeden Frevler in Zügel halten, nach außen hin aber jeden feindlichen Angriff abwehren könnten, sich ausersehen, um hier in Gemeinschaft mit den ihnen gehorchenden jüngeren Kriegern sich einfache Wohnungen, wie sie für ein Kriegergeschlecht sich eigneten, zu erbauen. Auch unter ihnen sollte Keiner ein Eigenthum besitzen, noch dürften sie sich Häuser oder Vorrathskammern erbauen, zu denen nicht jedem ihrer Genossen der Zutritt geöffnet wäre. Was sie aber zu ihrem Lebensunterhalt bedürften, das sollte ihnen nach Maaßgabe dessen, was tapfere Kämpfer und Krieger alljährlich gebrauchten, von den Bürgern des dritten Standes geliefert werden als Lohn für den durch sie gewährten Schutz. Mehr jedoch nicht; denn ein Aufhäufen von Vorräthen für das nächste Jahr dürfte so wenig wie ein Sammeln von Gold und Silber gestattet werden [1]).

Den Kriegern sollten die edelsten Frauen gesellt sein, um an den Mühen der Männer selbst thätigen Antheil zu nehmen. Gründung eines Familienwesens wollte Platon nicht gestattet wissen und man muß gestehen, daß er sowohl in dieser Rücksicht als auch in der ganzen Art und Weise, wie er überhaupt das Verhältniß der Männer und Frauen zu einander, wie es unter den Wächtern und Kriegern zu ordnen wäre, sich dachte, unser christlich-germanisches Gefühl verletzt. Was sein Verlangen der Ehelosigkeit und der Gemeinschaft der Weiber betrifft, was er über Kindererzeugung und über die unter den Gebornen zu treffende Auswahl in Beziehung auf die Frage, wer abseits gebracht werden solle, vorschreibt, dies Alles widerspricht unserer Gesinnung durchaus. Die ganze Härte heidnischer Gesinnung tritt daran hervor und es ist unmöglich, in dieser Rücksicht mit Platon sich zu befreunden. Er selbst auch geräth in Rücksicht auf die zu treffenden Anordnungen mit sich

[1]) A. a. O. p. 415 e. 416.

n Widerspruch, da er, der doch sonst die Lüge nicht verthei-
digt [1]), dennoch geradezu die Behauptung aufstellt, daß es bei
der Aufsicht über das Geschäft der Kindererzeugung und Kinder-
erziehung den Herrschenden zum Vortheil der Beherrschten ge-
stattet sein müsse, der Lüge als Arznei sich zu bedienen [2]). Es
hier zu unternehmen, im Einzelnen die Verkehrtheit der be-
sprochenen Ansicht Platons nachzuweisen, würde eine eben so
überflüssige als widerwärtige Arbeit verursachen.

Um ihm jedoch nicht Unrecht zu thun und nicht offenbare
Mißverständnisse in Bezug auf ihn zu erzeugen, muß man hier
an Dreierlei erinnern. Das Eine ist dies, daß er in seinem
althellenischen Sinne das sittliche Urbild allgemein menschlichen
Wesens weit höher achtete als individuelles menschliches Leben.
Die Individualität hatte in seinen Augen nur eine geringere
Berechtigung und darin auch liegt der Grund, daß der erst
im römischen Recht wahrhaft entwickelte Begriff des Sonder-
eigenthums in seinem Bewußtsein nicht mit Klarheit und Be-
stimmtheit sich ausgebildet hatte. Ueberdies kam noch hinzu,
daß er die Lust am äußeren Besitz als ein das Gemüth Be-
fleckendes und sittlich Verderbliches achtete. Er lebte der Ueber-
zeugung, daß die Wächter durch Erwerb und Besitz von eige-
nem Lande, eigenen Häusern und Geld von ihrem wahren
Berufe abgezogen, Hausverwalter und Ackerbauer werden wür-
den, statt Wächter zu sein. Sie würden Zwingherren werden
und der Lösung ihrer Aufgabe, den übrigen Bürgern Schutz
zu gewähren und Hülfe zu leisten, sich entziehen, dadurch aber
den Haß dieser gegen sich aufregen und so gehaßt und hassend
Nachstellungen erleidend und bereitend ein unseliges Leben füh-
ren voll Streit und Hader [3]).

Mit jener Minderschätzung menschlicher Eigenthümlichkeit,
an die sich die Ansicht anschloß, daß es zum Verderben des

[1]) A. a. O. p. 485 d.
[2]) A. a. O. p. 459 d.
[3]) A. a. O. p. 417. 547 a—c.

Staats gereiche, wenn die edleren Genossen desselben der Verführung durch die Lust an besonderem Eigenbesitz ausgesetzt sein würden, hing zweitens bei Platon auch die Verkennung der Herrlichkeit und Heiligkeit des Familienwesens zusammen. Die Freundschaft und vollkommene Gemeinschaft, in der die Wächter zu leben berufen wären, sollten nicht durch individuelle Verhältnisse gestört werden und es sollte Alles gemein sein, Keiner sollte etwas von einem Seinigen wissen, weder in Rücksicht auf sachlichen Besitz, noch in Rücksicht auf Frau und Kind [1]). In allen Verhältnissen sollten die Wächter im Frieden leben und wenn unter ihnen selbst keine Veranlassungen zum Zank sich fänden und sie unter sich nicht haderten, dann würde auch in der ganzen Gemeinde Einigkeit herrschen und Aufruhr nicht zu befürchten sein. Darin eben beruhe der Zweck, daß die Ursachen zum Zank und Hader entfernt würden; widerwärtig aber wäre es, darauf hinzuweisen, was sonst noch an das Familienleben geknüpft sei und demselben gerade nicht zum Lobe gereiche, als da wären die Bekümmernisse und die Noth in Rücksicht auf die Kindererziehung und auf die Herbeischaffung der Lebensnothdurft zur Erhaltung des Hauswesens; dabei trüge sich im Verkehr und im Borgen mancherlei Unedles zu und wo Reichthum und Armuth herrsche, da erzeuge sich ein Hauptübel, das nämlich der Schmeichelei der Armen gegen die Reichen [2]).

Drittens muß auch zur Erläuterung der Ansichten Platons daran erinnert werden, daß er in der Erinnerung an die mythische Zeit der Ansiedelungen der Dorerschaaren diese für die früheren Zeiten in einem ganz anderen Verhältnisse zu den Landbauern stehend, als es in späteren historischen Zeiten der Fall war, sich gedacht habe. Für diese Behauptung spricht besonders das, was er über den ersten Ursprung des Verderbs im Staate sagt, den er an die Begier nach Sondereigenthum

[1]) A. a. O. p. 464.
[2]) A. a. O. p. 465.

knüpft. In dieser, meint er, hätten, nachdem sie entstanden wäre, die Edlen das Land getheilt und diejenigen, die es bisher bebaut und von ihnen als Freie, Freunde und Ernährer beschützt und bewacht worden wären, in Knechtschaft gebracht und sie als Untergebene und Dienende behandelt [1]). Zwar wollte Platon den Ackerbauern allerdings nicht das Recht des Landeigenthums ursprünglich zugeschrieben wissen. Es fiel ihm zufolge weder jenen anheim, noch den Edlen, sondern vielmehr den Göttern und der Gesammtheit der Staatsgemeinde. Gesonderter Besitz zwar sollte im Gegensatze gegen die Edlen den Mitgliedern des dritten Standes vergönnt sein; aber was sie besaßen, war nicht ihr Eigen, sondern ihnen nur von den Göttern verliehen, um durch ihrer Hände Arbeit Früchte daraus zu erzielen und den anderen Bürgern die Ernährung zu beschaffen. Wo Platon gegen Sonderbesitz eifert, ist immer nur die Rede von den Edlen. Die Mitglieder des dritten Standes dachte er sich offenbar in eigenen Wohnungen angesiedelt und ein eigenes Hauswesen verwaltend. Auch die Forderung wegen der Gemeinschaft der Weiber betraf die Lebensweise der Ackerbauer und Handwerker nicht und der Gedanke daran bezog sich überhaupt auf eine kriegerische Lebensweise. Zu amazonenhaften, heroischen Frauen wollte er in seinem Staate, der an dem Leben der Edlen ein Bild des Heroenthums darstellen sollte, die Genossinnen der Krieger erzogen wissen. Inwieweit die von Aristoteles getadelte schlechte Regelung der ehelichen Verhältnisse und die Zuchtlosigkeit der Frauen in Lakedämon [2]) mit dem genannten Philosophen darauf zu beziehen sei, daß in früheren Zeiten die Lakonen häufig in ihren Kriegen außerhalb Landes waren, fern von ihren Häusern und Weibern oder auf eine noch frühere Zeit, in welcher, wie Platon in seinem Staate es will, die Genossinnen der Dorer mit ihnen zusammen gelagert hätten, ist schwer zu

[1]) A. a. O. p. 547 b. c.

[2]) Aristot. Polit. ed. Stahr. L. 2. c. 6. §§. 5. 6. 7. 8.

bestimmen. Daß aber unter den Lakonen die Heiligkeit der Ehe nicht sehr hoch gehalten ward, erhellt aus den Worten des Aristoteles und so darf man wenigstens behaupten, daß in einer gewissen Rücksicht die Ansichten Platons über die Ehe mit denen dieser Dorer in Verwandtschaft gestanden haben. Aristoteles freilich urtheilte zu seiner Zeit, in welcher die Sache ausgeartet war, in einer platonischen Ansichten durchaus nicht entsprechenden Weise.

Mag sich indeß der hier berührte Gegenstand so oder so verhalten haben, gewiß darf nicht geläugnet werden, daß Platon in Rücksicht auf das Urbild des Staats, welches er als das des vollkommensten in sich trug, ein von ihm allerdings erst veredeltes und im Geiste sittlich verklärtes Vorbild an dem staatlichen Leben der heraklidisch-dorischen Schaaren zu haben glaubte.

Ganz eigenthümlich im Gegensatze gegen die im Alterthum allgemein herrschenden Ansichten über Knechtschaft und Freiheit zeichnet sich Platon durch sein Urtheil darüber aus. Eine wahrhafte Pietät tritt darin hervor, daß er eigentlich Keinen in einen knechtischen Zustand versetzt wissen will, als nur den, der in eigener Schuld sich dessen würdig gemacht hat [1]). Die Regierten sowohl als die Regierenden im Staat will er als freie Bürger und Freunde geachtet wissen, die sich nur dadurch von einander unterscheiden sollten, daß die Einen die Ernährer wären, die Anderen die Wächter und Beschützer [2]).

Zeigt sich darin seine Milde, so tritt auch noch in anderen Bestimmungen, deren Anordnung er für die Möglichkeit der Erhaltung der Ruhe und Ordnung im Staat als wesentlich nothwendig erklärt, klar hervor, in welcher freisinnigen Weise er überhaupt das Verhältniß der verschiedenen Stände behandelt wissen will. Grundsätzlich läßt er durchaus die Verschiedenheit der Stände durch geistige und sittliche Unterschiede

[1]) Polit. p. 309 a.

[2]) De republ. p. 463 b.

dingt sein. Obgleich er dabei freilich auch an der Ansicht
thält, daß in der Regel die Erzeugten ihren Erzeugern ähn-
h seien, Gute von Guten, Schlechte von Schlechten erzeugt
irden, so wollte er doch die ständischen Verhältnisse in sei-
m Staat nicht in Erblichkeit erstarren lassen. Er lebte viel-
hr der Ueberzeugung, wie es sich wohl zutragen könne, daß
mal ein Besserer von einem Schlechteren oder ein Schlech-
er von einem Besseren geboren werde, und wollte daher die
iter des Staats aufs Höchste verantwortlich gemacht wissen,
ß sie unparteiisch und strenge darüber wachten, daß wenn
gend einmal im Stande der Wächter einer geboren würde,
r nur für den Stand der Ackerbauer oder der Handwerker
uge, er alsdann in diesen versetzt werde, und dagegen wenn
dem Stande der Letzteren einer geboren werde, der seiner
atur nach es verdiene, in den Stand der Wächter erhoben
werden, der alsdann auch in diesen aufgenommen werde [1]).

Nach der angeblich phönikischen Sage, in welcher nicht
n drei Ständen, sondern von vier verschiedenen Geschlech-
n die Rede ist, könnte es dem ersten Anschein nach fast an-
tehmen sein, daß Platon wirklich die sittlichen und geistigen
iterschiede unter den Menschen an die Geburt knüpfe. Es
rden nach Maaßgabe dessen, wie ihnen schon bei ihrer Er-
affung unter der Erde von der Gottheit entweder Gold,
lber, Eisen oder Erz beigemischt ist, die vier Geschlechter
terschieden und auch wird der Ursprung des Verderbs des
taats daran geknüpft, daß die Wächter es vernachlässigen
rden, über die Kindererzeugung gehörig zu wachen [2]). Doch
rd zugleich auch dabei auf die Pflicht der Wächter hinge-
esen, mit Ernst und Strenge gewissenhaft die Ausstoßung
er Erhebung und Versetzung aus dem einen Stande in den
deren zu betreiben. So hebt sich dadurch wieder der Ge-

[1]) A. a. O. p. 415 c. 423 d.

[2]) A. a. O. p. 415 a. b. 546 e. 547 a.

danke an ein strenges Geknüpftsein der Standesberechtigung an die Geburt auf.

Was sonst noch das betrifft, daß Platon eigentlich nur einen dreifachen Ständeunterschied gesetzt wissen will, in der von ihm beigebrachten Sage aber von einem vierfachen redet, so liegt darin kein wirklicher und wesentlicher Widerspruch. Er hat in der Sage die Vierzahl nur gewählt, um seinen Gedanken an die mythische Vorstellung Hesiods von den vier Weltaltern anzuschließen. Im Uebrigen trennt er dabei so wenig wie nach ihm die beiden ersten Stände kastenhaft geschieden sein sollen, die beiden anderen Stände kastenhaft. Er scheidet nur die Ackerbauer und die Handwerker von einander aus, ohne ihnen dabei eine wesentlich verschiedene politische Stellung anzuweisen.

Zur dreifachen Scheidung des Ständewesens ist er, wie aus dem erhellt, was schon im Vorhergehenden beigebracht worden ist, dadurch bewogen worden, daß er mit seinem Begriffe von Staat, nach welchem derselbe ein Bild des Menschen im Großen darzustellen habe, die Grundsätze seiner Seelenlehre verknüpfte. Makrokosmisch trat ihm in seinem Begriff vom Staat ein Bild des ganzen vollen Wesens des Menschen entgegen. Daß jedoch das wahre Wesen desselben erst in einer in sittlichen und geistigen Kämpfen gewonnenen freien Errungenschaft hervortreten könne, diese Ueberzeugung wohnte ihm tief ein. So konnte ihm denn auch der frei ausgebildete Staat, von welchem er in seinem Hauptwerke ein Bild entwirft, nicht als dem ursprünglichen Zustande des Menschen in dessen einfachem Naturdasein entsprechend gelten und daraus ergab sich ihm der Gedanke an einen Gegensatz in den Zuständen und Lebensweisen des Menschengeschlechts, den er an die mythischen Vorstellungen von der Zeit der Herrschaft des Kronos und der des Zeus knüpfte [1]).

[1]) Platon. Politic. p. 271. 272 b.

In jener Zeit sollten Beschwerden, Noth und Kummer auf Erden nicht geherrscht haben, Alles vielmehr den Menschen ohne eigene Mühe und Anstrengung von den Göttern und Dämonen zugekommen sein. Auch die verschiedenen Gattungen lebender Wesen hätten heerdenhaft getheilt unter dem Schutze heilbringender Dämonen gestanden, deren jeder nach dem Willen des Kronos für die einzelne Schaar, die ihm untergeben gewesen, genügende Sorge getragen habe, so daß unter ihnen nichts Wildes sich geregt hätte und gegenseitige Verzehrung verbannt gewesen. Krieg und Aufruhr kamen nicht vor; es herrschte vielmehr der Friede und vieles andere Heil. Der Gott weidete selbst die belebten Wesen als ihr Hirt und Wächter, in ähnlicher Weise wie unter der Herrschaft des Zeus das göttlichere Geschlecht der Menschen die unedleren Geschlechter belebter Wesen weideten. Vom staatlichen Leben wußte man unter der Herrschaft des Kronos Nichts, nicht einmal etwas von Verbindungen von Männern und Frauen für den Zweck der Kindererzeugung. Aus der Erde vielmehr wären die Menschen wieder aufgelebt, ohne der Zustände eines früheren Daseins sich zu erinnern. Früchte allerlei Art hätte die Erde in reichlichem Maaße von selbst geboten und es wären die Menschen der Mühen des Ackerbaues entledigt gewesen. Unbekleidet und ohne Lagerdecken auch hätten sie meistens unter freiem Himmel geweilt, denn die Witterung verursachte ihnen keine Beschwerden und das weiche Bett ward ihnen durch die im Rasen schwellend hervorsprossenden Gräser bereitet. Im vertraulichen Umgange mit den Thieren vermochten sie mit ihnen zu reden und sich überhaupt mit ihnen im freundlichen Verkehr zu verständigen [1]).

Aber es entstand eine Umkehr in ähnlicher Art, wie sie auch damals geschehen als aus Veranlassung des Streits des Atreus und Thyestes Sonne, Mond und Sterne in ihrem Auf- und Untergang ihren Lauf änderten, so daß sie nun hinführo

[1]) Politic. p. 271 d. e. 272.

dort aufgingen, wo sie früher untergegangen, und dort untergingen, wo sie früher aufgegangen waren. Die Götter zogen sich zurück und überließen die Welt ihrem eigenen Gange, die nun nach der vollzogenen Umkehr in einem anderen Umschwunge sich bewegte. Es verursachte dies eine große Erschütterung in ihr, durch welche eine mannigfaltige Zerrüttung in Allem, was Leben hatte, bewirkt ward. Nachdem jedoch die Erschütterungen sich beruhigt hatten, fand sich die Welt wieder in eine Bahn hinein, in welcher sie später sich bewegte. Die Thiere waren während der stattgefundenen Verwirrungen verwildert und blieben es auch noch später. Die Menschen aber, nachdem sie nicht mehr der Vorsorge und Obhut ihres göttlichen Beschützers und Hirten genossen, mußten nun schwach und gegen die verwilderten Thiere waffenlos von diesen Vieles erdulden; hülflos und kunstlos auch waren sie in den ersten Zeiten, da ihnen die von selbst sich darbietende Nahrung ausgegangen war, die Erde sie nicht mehr brachte, sie aber durch Arbeit sie sich zu verschaffen, weil zu einer solchen der Mangel bisher noch nicht gedrängt hatte, unerfahren waren. So geriethen sie in die höchste Noth. Da aber leisteten Götter, wie es in alten Sagen heißt, Hülfe. Prometheus brachte das Feuer, Hephästos und dessen Kunstgenossen die Künste, andere Saat und Gewächse; so ward den Menschen Unterstützung und Beistand durch die Götter gewährt, nachdem sie von deren unmittelbarer Vorsorge und Obhut verlassen an sich selbst gewiesen waren [1]).

In der Sage von der Zeit der Herrschaft des Kronos im Gegensatze zu der der Herrschaft des Zeus faßt Platon dort, wo er von dem Königthum und davon, was der königliche Herrscher sein und darstellen soll, spricht, den Gegensatz in den Zuständen des Menschengeschlechts auf, nach welchem der Mensch entweder in seiner eigenen Kraft und im freien geistigen Ringen sich bewegt oder wie unter der milden Herr-

[1]) Politic. p. 268 e. 274.

schaft des Kronos sich ihm Alles, dessen er bedarf, von selbst darbietet und er zugleich im vertraulichen und geistigen Verkehr mit den Thieren ihnen verwandt erscheint. Nur dort, wo er in seiner eigenen Kraft und im freien geistigen Ringen sich bewegt, tritt er wahrhaft in seinem menschlichen Wesen hervor und es ist offenbar dieser Gedanke, den Platon nach seiner Auffassung der hier beigebrachten Sage hervorheben will. Anderswo [1]) freilich faßt er die Sage von dem glückseligen Zeitalter unter der milden Herrschaft des Kronos in einem anderen Sinne auf. Davon liegt jedoch der Grund in einem Verhältnisse, welches erst später bei der Betrachtung des Charakters und Geistes des Werks über die Gesetze näher erläutert werden kann. Hier, wo von Platons Urbilde des vollkommenen Staats die Rede ist, mußte nur festgestellt werden, daß er an den Begriff desselben im Gegensatz gegen die Vorstellung von Zuständen, die thierischen verwandt wären, den Gedanken an freie geistige Bewegung und freie Schöpfung des Menschengeistes geknüpft wissen wollte. Ob eine solche seinem Urbilde, wie er es in seinem Geiste in sich trug, völlig entsprechende Schöpfung unter den Verhältnissen, wie er sie unter den Menschen auf Erden vorfand, möglich sei oder nicht, das war eine Frage, über deren Beantwortung ihm manchmal Zweifel entstanden. Deshalb war es ihm mehr darum zu thun, das Bild des vollkommenen Staats als Musterbild, dem nachzuringen wäre, aufzustellen, als geradezu die Möglichkeit einer vollständigen Verwirklichung desselben nachzuweisen [2]). Er ging selbst so weit, bei Betrachtung der wirklich bestehenden Staaten, jenes Bild als ein göttliches zur Seite zu schieben [3]).



Daß aber der ewige Beruf des Menschen der sei, im Gegensatz gegen das Naturdasein sein geistiges Wesen in dessen ganzer Herrlichkeit und sittlichem Adel zur Darstellung zu brin-

[1]) Platon. de leg. L. 4. p. 713.

[2]) De republ. pag. 472. 473 Polit. p. 297 c. 300 e.

[3]) Politicus p. 302 c. e. 303 b.

gen und daß die Form, in welcher dies allein möglich sei, die des Staats wäre, davon wohnte ihm die lebendigste Ueberzeugung ein. Dieser Gedanke, der sich an den von dem Gegensatze des thierischen und menschlichen Daseins anschließt, tritt auch sehr bestimmt hervor in der sonst allerdings etwas seltsam gefaßten Erzählung, die Protagoras über die urzeitlichen Zustände des Menschengeschlechts beibringt [1]. Derselben zufolge wäre der Mensch in Rücksicht auf sein natürliches Dasein und auf Alles, was ihm in diesem Schutz hätte gewähren und ihn kräftigen können, im Gegensatz gegen die in dieser Beziehung wohl ausgerüstete Thierwelt bei seiner Schöpfung von Epimetheus schlecht bedacht worden. Prometheus aber, die Noth des Menschen sehend, wäre ihm, das himmlische Feuer und die Kunst des Hephästos und der Athene raubend, zu Hülfe gekommen. So sei den Menschen die für das Leben nützliche Wissenschaft und Kunst zu Theil geworden; doch was das staatliche Leben betreffe, so habe in dieser Beziehung den Menschen noch Alles gefehlt. Konnten sie auch für die Befriedigung ihrer äußeren Bedürfnisse sorgen, so hatten sie doch in den Thieren ihre gefährlichen Feinde, weil sie die bürgerliche Kunst, zu der auch die kriegerische gehört, noch nicht hatten. Sie versuchten zwar, sich zu sammeln und durch Erbauung von Städten Schutz zu finden; weil sie aber die staatliche Wissenschaft und Kunst noch nicht verstanden, so beleidigten sie einander, wenn sie versammelt waren, und zerstreuten sich wieder, so daß sie im Kampfe mit den Thieren bald aufgerieben wurden.

Da hatte Zeus, besorgt, daß das Menschengeschlecht gänzlich verderben und untergehen möge, ein Einsehen. Er schickte den Hermes ab, den Menschen die Scham und das Recht zu bringen, damit dadurch das städtische Leben gebunden und in Zuneigung geeinigt werde. Alle aber sollten Theil an den Gaben des Hermes haben, und wer sie sich anzueignen unfähig

[1]) Platon. Protag. p. 320 ff.

sich erweise, der sollte wie ein schadhaftes Glied in der Gemeinde durch Erleidung des Todes ausgerottet werden. Denn es könnten Staaten, in denen nicht Alle an Scham und Recht Theil hätten, nicht bestehen. Gerechtigkeit aber und was sonst noch zur bürgerlichen Tugend gehöre, wohne nicht Jedem von Natur ein, sondern sei Sache einer in Anstrengung durch Fleiß, Uebung und Unterricht mühselig gewonnenen Errungenschaft. Sie erzeuge sich nur da, wo die Erzürnbarkeit und die Begehrlichkeit als besondere Theile der Seele der Vernünftigkeit sich unterwürfen. Ließen sie sich aber von dieser nicht beherrschen, dann würde das Thier im Menschen mächtig und gewaltig und es finge mit dem, was in diesem ihm gegenüberstände, einen Kampf an, in welchem die Gerechtigkeit untergänge [1]).

So, wie es in diesen letzten Sätzen ausgedrückt ist, faßte Platon die durch den Staat darzustellende und demselben sein wahres Leben verleihende Gerechtigkeit als eine Tugend auf, die nebst den anderen Tugenden nur in sittlichen und geistigen Kämpfen, im freien und bewußten Ringen des Menschengeistes zu erwerben wäre. Ihm zufolge sollte das Werk der Staatenbildung dem Gebiete freier Kunstwerkmeisterei anheimfallen und mit Bewußtsein und Freiheit im Staate das errungen werden, was zu erringen nur als Aufgabe der Weltgeschichte betrachtet werden kann. Aber er faßte den Gegenstand von seinem allerdings beschränkt zu nennenden hellenischen Standpunkte aus auf. Das Hellenenvolk galt ihm in Rücksicht auf die Darstellung der hohen Würde und des Adels der Menschheit als Alles; es bildete seiner Ueberzeugung nach den Mittelpunkt des Menschengeschlechts. So auch charakterisirte er es seinen geistigen Eigenschaften nach als das, in welchem das Wissenschaftsliebende, das Vernünftige das Uebergewicht habe, während bei den nördlichen Völkern, den Thrakiern und Skythen das Erzürnbare, bei den südlichen Völkern, den Phönikern

[1]) De republ. p. 441. 442. 588 a. 589 b.

und Aegyptern das Erwerblustige und Begehrliche vorherrsche[1]). Auch er hielt Delphi, wo vom Nabel der Erde aus der Gott menschliche und göttliche Dinge vermittele, für der Erde Mitte[2]).

Von da aus auch war von allem Anfange an das Gesetz der Bildung jener dorischen Verfassungen, denen er sein Urbild entnommen hatte, ausgegangen. Damals aber im Anfange war es der Gott, der die Entwickelung leitete; zu seiner Zeit aber wollte Platon das, was in dem Streben der Menschen nach eigensinniger Freiheit untergegangen war in Kraft menschlicher Weisheit wieder hergestellt wissen, und dem Gotte sollte zur Verwaltung nur noch das überlassen bleiben, was sich unmittelbar auf den Dienst der Götter und Heroen bezog[3]). Dies ist es, worin der Unterschied zwischen dem Charakter jener Verfassung liegt, von der Kritias nach der ägyptischen Sage ein Bild giebt, und dagegen der Verfassung, die Platon in seinem Werke über den Staat schildert. Hatte er schon früher im Gegensatze gegen die heroische Monarchie oder Aristokratie auf das friedvolle, selige, im freundlichen Verkehr mit den Thieren vollbrachte Leben des Menschengeschlechts unter der milden Herrschaft des Kronos hingewiesen, um den Gegensatz des Menschlichen und des blos Natürlichen in recht scharf einleuchtender Weise hervorzuheben, so kam er in seinem Alter auf den Gedanken an diesen Gegensatz wieder zurück, konnte ihn aber schon darum nicht wieder an die dichterische Vorstellung von dem Gegensatze der Zeit der Herrschaft des Kronos und der der Herrschaft des Zeus knüpfen, weil er den Unterschied im Charakter des heroischen Staats und dem des patriarchalischen Königthums, beide Staaten einander gegenüberstellend, als nebeneinander bestehend hervorheben wollte[4]). In der gewohnten freien Weise der Behandlung seiner Gedanken griff

1) A. a. O. p. 435 e.
2) A. a. O. p. 427 c.
3) A. a. O.
4) Vergl. Platon. Timäus p. 19 c.

er daher zu einer Sage, in welcher einem alten attischen Reiche, welches angeblich in den Urzeiten bestanden haben sollte, ein poseidonisches Urreich der Atlantiker gegenübergestellt ward. Daß die Verfassung dieses atlantischen Reichs im Sinne eines patriarchalischen Königthums geschildert wird, leuchtet eben so sehr von selbst ein, wie der heroische Charakter des altattischen Urreichs, auf welchen schon durch die einfache Bemerkung hingewiesen wird, daß göttliche Männer die Krieger gleich von Anfang an vom übrigen Volke ausgeschieden hätten [1]).

Eine zweifache Gestalt des menschlichen Daseins wird in der Sage über die beiden Urreiche einander gegenübergestellt. In der einen wird durch das Heroenthum das Hellenenthum siegreich beschützt und vertheidigt gegen die furchtbaren Angriffe des Barbarenthums, wie man im platonischen Sinne das Atlantische wohl nennen kann. Beides verschwindet zwar von der Erde in Folge dessen, daß gewaltsame Erderschütterungen und starke Wasserfluthen die Länder zerstörten, wo die beiden Reiche ihre Heimath hatten. Aber in der Geschichte des Hellenenvolkes bleiben noch geistige Spuren zurück, die als Keime sich regen und sprossen, und diesem Volke den Halt geben, eine großartige und für die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts bedeutende Geschichte zu entfalten. Das atlantische Volk dagegen versinkt in Schlamm und Sumpf [2]). Es hatte sich noch nicht, ehe es unterging, aus dem Naturstande hervorgerungen und man kann sonach von demselben sagen, daß es noch unter der Macht des Fleisches gestanden habe, während in den von der Burg von Athen aus beschützten Hellenen schon ein höheres geistiges Streben sich geregt hatte.

Hält man sich an die im Vorhergehenden angedeutete Idee, nach welcher Platon sein Urbild vom Staat aus Vorstellungen, die an die kadmeische Religionsform geknüpft gewesen, geschöpft habe, so wird man fast versucht, in dem Gegen-

[1]) Platon. Critias p. 110 c.
[2]) Platon. Timäus p. 25 c. d.

satze, in welchem er die Atlantiker und die Hellenen einander gegenüberstellt, noch eine tiefere Andeutung zu suchen. War nämlich in Kadmos und in dem, was in der alten religiösen Sage mythisch an ihn sich anschloß, die makrokosmisch-mikrokosmische Vorstellung im geistigen Sinne verherrlicht worden, so stand ihm der, der nach alterthümlicher [illegible] den Westen beherrscht hatte, im Gegensatze gegenüber. Atlas nämlich ist ganz unverkennbar die makrokosmisch-mikrokosmische Vorstellung von leiblicher Seite her aufgefaßt versinnbildlicht. Darum singt von ihm Ovid, daß er, groß wie er war, ein Berg geworden, Bart und Haupthaar laubigte Wälder, sein Scheitel zum obersten Gipfel des Berges, Knochen zu Stein, und an jeglichem Theile vergrößert, wäre er ins Ungeheure gewachsen, so daß ganz mit allen Gestirnen der Himmel auf seinem Haupte ruhe [1]).

Es ist unläugbar, daß der Hauptstoff der Sage über die Verwandlung des Atlas in einer alten natursymbolischen Vorstellung wurzele, nach welchem das Weltall makrokosmisch unter dem Bilde eines großen Weltmenschen vorgestellt worden wäre. Die Vorstellung von Kadmos bezog sich mehr auf den Gedanken an geistige innere Ordnung eines organischen Zusammenhanges. So standen in der alten an natursymbolische Formen geknüpften Religionsform Kadmos und Atlas wie Geistigkeit und Leiblichkeit einander gegenüber und mit großer Wahrscheinlichkeit darf man behaupten, daß an diesen Gegensatz in Anwendung auf Verhältnisse des staatlichen Lebens Platon gedacht habe als er den Kritias mehr in hellenischer als in altpelasgischer Vorstellungsweise von dem Kriege zwischen dem poseidonischen Volke der Atlantiden und dem der Hellenen, an deren Spitze die Wächter der Stadt der Pallas Athene gestanden, erzählen ließ.

Durch den Eingang des Gesprächs, in welchem dieses geschieht, werden in Verbindung mit dem, was die Ein-

[1]) Ovid. Met. IV. p. 630 ff.

leitung zu der Rede des Timäos über die Natur enthält, beide Gespräche in eine sehr enge Beziehung zu dem Werke über den Staat gesetzt. Dazu kommt, daß in der Rede des Timäos ein sehr bestimmt hervortretendes Bestreben sich zeigt, dem Staate eine Unterlage in der Natur zu verleihen. Nach makrokosmisch-mikrokosmischer Vorstellungsweise wird in ihr der [illegible] durchgeführt, daß der Mensch in seinem natürlichen Dasein den Mittelpunkt des an das Erdenleben geknüpften Naturdaseins darstelle. In seiner dem Himmel den Blick zuwendenden Gestalt wohnt ihm in dem höchsten Punkt seines Leibes die ihm von Gott als Geist beigegebene Seele ein, durch die der Mensch von der Erde zu dem im Himmel Verwandten sich zu erheben berufen ist; denn dort ist der erste Ursprung der Seele und das Göttliche, Haupt und Wurzel unseres Daseins verknüpfend, beseelt den Körper und hält das Ganze in Einigung zusammen. Wo aber Leidenschaften, Begier und Streitsucht vorherrschend werden, da löst sich die im Haupte sich verschlingende Bindung, und in dem auf das Irdische gewandten Streben gewinnt das Sterbliche die Oberhand. Den jedoch, der nur von der Liebe zur Wissenschaft und von dem Triebe nach der Erkenntniß der Wahrheit beseelt ist, erhebt sein Streben, inwieweit die menschliche Natur dies überhaupt zuläßt, in das Bereich der Unsterblichkeit; auch wird ein Solcher, der stets mit Eifer das Göttliche pflegt und dem ein ordnender Geist vertraulich einwohnt, höchst glückselig sein. Die Heilsordnung indeß erfüllt sich in jeder Beziehung dadurch, daß dem Einzelnen die seiner Natur nach ihm eigenthümlich angemessenen Lebensweisen und Arten der Thätigkeit, in denen er sich zu bewegen hat, gewährt werden [1]).

So kommt Platon nach dem, was hier in Rücksicht auf seine Gedankenfolge beigebracht worden ist, auch von der Naturseite des Lebens auf seinen Begriff der Gerechtigkeit, indem er das Göttliche, was in dem Menschen wirkt und ihn bewegt,

[1]) Timäus p. 90.

seinem Wesen nach dem gleichstellt, was im Weltall die göttlichen Gedanken und die geregelten Umschwünge erzeugt. Darum stellt er die Forderung an den Menschen, daß Jeder die von ihrem Ursprunge an ungeregelten Bewegungen in seinem Kopfe durch die Erkenntniß der im Weltall herrschenden Harmonie und sich bewegenden Umschwünge in der Art ordne, daß er dem Erkannten das Erkennende der ursprünglichen Natur gemäß gleichstelle, und so durch diese Gleichstellung, in welcher die Harmonie des Weltalls im Geiste des Menschen sich abpräge und offenbar werde, den von der Gottheit dem Menschen gesetzten Zweck des herrlichsten Lebens sowohl für die Gegenwart als für die Zukunft zu erreichen sich bestrebe [1]).

So führt Timäus die Geschichte der Schöpfung bis zum Menschen hinauf, als dem herrlichsten der geschaffenen Wesen, welches berufen sei, die Harmonie des Weltalls in sich zum Bewußtsein und nach dem Bilde derselben sie auch durch sein sittliches Wesen und Handeln zur Darstellung zu bringen. Hier findet sich der Uebergang aus dem Bereiche des Naturdaseins in das Gebiet des staatlichen Lebens. Nicht der einzelne Mensch aus Leib und Seele bestehend und dem gemäß, seiner Natur nach, gedoppelte Begier in sich tragend, eine nach Ernährung durch den Leib, eine andere nach Erkenntniß durch das ihm einwohnende Göttliche, und da überdies auch die Natur der Seele dreifach gespalten ist, in Vernünftigkeit, Erzürnbarkeit und Begehrlichkeit, er so hier oder dort bald mehr oder weniger in diese oder jene vereinzelte Richtung gezogen wird, kann das ganze volle Wesen des Menschen in genügender Weise zur Darstellung bringen. Nur in der Gemeinschaft von Mehren ist es möglich und so schaaren sich denn die Einzelnen zusammen, ein Gemeindeleben zu gründen, in welchem ein der Würde des Menschen entsprechendes geistiges Dasein erblühe. Daraus entsteht dann erst nach platonischer Ansicht der wahre Staat wenn dadurch, daß jeder Bürger auf dem ihm von der

---

[1]) A. a. O.

Natur angewiesenen Standpunkt in Besonnenheit sich hält, die Gerechtigkeit allwaltend zur Herrschaft gelangt. Der königlichen Herrscherkunst aber liegt es ob, die Verknüpfung der Bande, die die Gesammtheit zusammenhalten, zu bewerkstelligen und so für die Staatsgemeinde das zu sein, was im einzelnen menschlichen Körper vom Haupte ausgeht.

Wenn der Ansicht nach der natürliche Mensch mikrokosmisch ein Abbild des Lebens im Weltall ist, so soll er im Staate geistig erwachen und in ihm wieder makrokosmisch im Abbilde in der Art sich darstellen, daß in dem königlichen Herrscher oder in den Mehren, denen die fürstliche Herrschaft anvertraut ist, das Prinzip der in den Bewegungen und Umschwüngen des Weltalls ursprünglich herrschenden Harmonie sich abspiegele. Wenn so die Richtungen im Leben des Weltalls in ihrer Neigung zum Erdenleben als einem Mittelpunkte hin aufgefaßt werden, so soll das Ganze seinen geistigen Mittelpunkt finden in dem königlichen Beherrscher des auf breiter Grundlage des Naturlebens erbauten, aber pyramidalisch in die Spitze königlicher Herrschaft, bei welcher das Gute in ihr sich abspiegelnd wohnen soll, sich erhebenden Staats.

Daß die Ausführung dessen, was er als die durch das staatliche Leben zu lösende Aufgabe hinstellte, dem an den Gott von Delphi verwiesenen hellenischen Menschen obläge, dies war Platons Ueberzeugung. Dieselbe noch fester im geschichtlichen Sinne zu bewähren, ließ er durch Kritias, nachdem Timäus von der Natur geredet hatte, die Sage von den Urzeiten der Geschichte des Hellenenvolks beibringen, um vor dem Blicke desselben ein Bild zu entfalten, zu dessen Verwirklichung im Staatsleben auf Erden es berufen sei. Was Kritias in Rücksicht auf geschichtliches Leben erzählt, steht in unmittelbarer Beziehung zu dem, was Timäus über das Leben der Natur redet. Mit der Darlegung von Beidem in dem gegenseitigen Verhältnisse zu einander, wie es auftritt, verband Platon die Absicht, seine Ansicht darüber, wie Natur und Geschichte sich zueinander ver-

hielten, auszusprechen. Wie wichtiger und von größerer Bedeutung es wäre, diese Ansicht in vollendeter Durchführung zu kennen, um so mehr ist es zu beklagen, daß die Rede des Kritias nur als Bruchstück auf uns gekommen ist. Das Volk der Atlantiker, welches lange Zeit hindurch unter der milden Herrschaft der Götter in Liebe zur Tugend, in Besonnenheit, in Freundschaft und Einigkeit, Ueppigkeit verachtend gelebt habe, wäre, wird erzählt, später vom Göttlichen abgefallen und habe sich mehr als recht dem Menschlichen zugewendet. So hätten sich in Hochmuth, in Herrschsucht und Habsucht die Keime zur Ausartung geregt, und es sehend, wie das edle Geschlecht sich vom Verderben erfassen lasse, habe Zeus es durch Strafe wieder zur Besonnenheit zurückführen wollend den Rath der Götter versammelt.

Damit bricht das, was uns noch von der Rede des Kritias erhalten ist, plötzlich ab, und nur durch das, was er früher gesagt hatte, wissen wir, daß die Länder der beiden Urreiche, von denen er spricht, durch Erderschütterungen und Wasserfluthen zerstört worden sind. Was Hermokrates, der sich dem Sokrates, dem Timäus und dem Kritias beigesellt hatte und auch einen Redeschmauß zu geben verspricht, noch zu sagen beabsichtigt hat, darüber bleiben wir völlig im Dunkeln. Es scheint aber, wie die Sache einmal steht, keine zu kühne Vermuthung, daß, nachdem Kritias seine Erzählung von dem Kriege gegen die Atlantiker zu Ende geführt und dann weitläufiger noch von dem in Folge des erwachten Frevelmuthes verschuldeten und herbeigeführten Untergange beider Reiche gesprochen habe, Hermokrates aufgetreten sein würde, um in irgend einer Weise von vermittelnder und erlösender Hülfe durch göttliche Macht zu reden.

II.

Platons Politik in Berücksichtigung der Schwächen der menschlichen Natur.

Wie alles Heidenthum, so auch trägt die aus dem Boden des Heidenthums erwachsene Philosophie Platons den Charakter des Tragischen an sich. Im Christenthum sind die im Leiden und Dulden Sinn und Gemüth aufrechthaltenden ewigen Hoffnungen gegeben und in ihnen finden zugleich die sittlich erhaltenden Mächte in der Wirklichkeit ihre Stütze. Wo jene Hoffnungen in frischer Kraft des christlichen Geistes wahrhaft lebendig sich erhalten, da erheben sich aus dem irdischen Untergange stets wieder neue geistige Schöpfungen. Die Bilder aus dem Leben heidnischer Völker führen uns dagegen überall nur die Erscheinungen zunehmender Wirren vor Augen, in denen folgerichtig endlich der Untergang sich erfüllt. Nicht unempfindlich gegen die Eindrücke, die jedes edle Gemüth, welches mitten in solchen den Todeskeim in sich tragenden Wirren sich zu bewegen hat, treffen muß, war Platon. Er trug in seinem Bewußtsein das sittliche Urbild des Hellenenthums und mußte rings um sich herum es täglich schauen, wie in seinem Vaterlande und in seiner Vaterstadt in stetiger Wiederholung gegen jenes gefrevelt werde und wie die Unverständigen und zur Regierung Unfähigen zur Herrschaft kämen, die Vernünftigen aber genöthigt würden, sich zurückzuziehen [1]. Mußte er

[1] De republ. p. 487—489.

dabei es sich selbst sagen, wie wenig er sich im Stande befände, dem immer mehr vordringenden Unheil kräftige Abhülfe zu geben, so trieb ihn sein reger Geist doch darauf hin, über Mittel und Wege zu sinnen, wie dem in Frevelmuth und Schwäche der Menschen sich erzeugenden Unheil zu begegnen sei.

Er leitet den Ursprung desselben davon ab, daß es die Wollust sei, der Schmerz und die Begierde, von denen der Mensch als sterbliches Geschöpf am meisten beherrscht werde [1]). Daß der Mensch seiner sterblichen Natur nach nicht im Stande sei, das, was für ein wohlgeordnetes gemeinsames Leben zuträglich sei, gehörig zu erkennen noch, wenn er es erkannt habe, auch stets das Beste zur Ausführung zu bringen stark genug sei oder den Willen dazu habe, urtheilte er. Denn theils sei es schwer, die Ueberzeugung zu gewinnen, daß es die Aufgabe der wahren Staatskunst sei, nicht für das besondere, sondern für das Gemeinwohl Sorge zu tragen und daß es Beidem, dem gemeinen Wesen sowohl als dem eigenen Vortheil schaffe, wenn mehr die allgemeine Wohlfahrt als die des Einzelnen gefördert werde; theils aber wäre nicht zu erwarten, daß Jemand, wenn er auch vollkommen das richtige Verhältniß, in welchem eigenes und Gemeinwohl zu einander stehen, erkannt hätte, als Selbstherrscher, der keiner Verantwortlichkeit unterworfen wäre, jenen Grundsatz festhalten werde, nach welchem die Sorge für das Gemeinwohl höher zu achten sei als die für das des Einzelnen; seine sterbliche Natur vielmehr, die auf eine unvernünftige Weise vor dem Schmerz Scheu trage und von wollüstiger Begier angeregt werde, würde ihn zu eigenmächtiger Gewaltherrschaft treiben und so im Geiste verfinstert würde er von dem Gerechteren und Besseren sich abwendend den Staat mit allen Arten von Uebeln erfüllen und endlich auch selbst Unheil sich bereiten.

Damit nun nicht auf solche Weise das Leben unter den Menschen in Eigensucht und Hochmuth in Verwirrung gerathe,

[1]) Platon. de leg. L. 5. p. 732 e.

achtet Platon es für nothwendig, daß ihnen Gesetze gegeben werden, nach denen sie zu leben haben. Anders freilich würde ihm zufolge, wie er es auch schon sonst auseinandergesetzt hatte, die Sache sich stellen, wenn sich ein Mann fände, der durch die Gunst eines göttlichen Geschicks mit einer solchen Natur begabt wäre, daß er erkennend, was zum Heil des Gemeinwesens diene, auch nur für dasselbe zu wirken bereit sei. Ein solcher bedürfe keiner Gesetze, da kein Gesetz, keine Ordnung höher stehe als die Weisheit selbst, und es der Gerechtigkeit nicht angemessen sei, daß der Geist, der in seiner Wahrheit und Freiheit vielmehr Alles beherrschen müsse, irgend einer Dienstbarkeit oder Unterwürfigkeit anheimfalle. Es zeige sich aber, meint Platon, in solcher Weise, nach der sie allein zu herrschen berechtigt wäre, die Kraft des Geistes unter den Menschen seiner Zeit nicht, und darum wäre das Zweite zu wählen, die Ordnung nämlich und das Gesetz; Beides gäbe in Rücksicht auf bürgerliche Verhältnisse über Vieles Aufklärung, im Beziehung auf Alles und Jedes wäre es jedoch auch nicht genügend [1]).

Schon aus diesen hier beigebrachten Betrachtungen Platons erhellt, welchen Zweck er sich bei Entwerfung des Bildes der Verfassung, die er als die Zweitbeste bezeichnet, vorgesetzt hatte. Er war in seinem Alter zu der Ueberzeugung gekommen, daß es unter den Zuständen wenigstens, wie er sie in seiner Zeit vorfand, eine Unmöglichkeit sei, nach rein sittlichen Grundsätzen und Urbildern das Staatsleben zu ordnen. Nicht mehr glaubte er, daß bei dem Frevelmuthe und der Schwäche der Menschen ihrer sterblichen Natur nach die Darstellung des Guten an sich dem als einzig zu erreichender Zweck vorleuchten könne, der dazu berufen wäre, die Staatsangelegenheiten zu leiten. Die tiefsinnige makrokosmisch-mikrokosmische Vorstellung gab er daher nicht zwar an und für sich in Beziehung auf die an den Menschen zu erlassenden sittlichen Forderungen, wohl

[1]) De leg. p. 875.

jedoch in Beziehung auf den Gedanken an das, was auf Erden möglicherweise zu erreichen stehe auf und faßte blos den Zweck ins Auge, die sterbliche Natur im Menschen durch das Gesetz zu bändigen, damit sie nicht in Thierheit ausarte und verwildere, sondern wenigstens im gemeinsamen Zusammenleben Ordnung aufrecht erhalten werde. Indem er immer noch, wie in seinem Werke über den Staat, die Forderung eines der Tugend wahrhaft entsprechenden Lebens an den Menschen stellte, ging er doch in seinem Werke über die Gesetze von dem in seinen Betrachtungen aus, was man die Kehrseite des menschlichen Daseins zu nennen berechtigt ist. Klar und bestimmt zwar deutete er auch in diesem letzteren Werke auf das hin, wozu der Mensch seiner göttlichen Natur nach berufen sei; doch in demselben reden wollte er eigentlich nur mit Sterblichen, die er sich gegenübergestellt dachte als solche, mit denen er es zu thun habe [1]).

Hierin besteht der Gegensatz des Werks über die Gesetze zu dem vom Staate, und so aufgefaßt erhält jenes eine sehr große Bedeutung im platonischen System. Daß es wirklich von Platon herstammt, darüber bedarf es heutzutage keiner näheren Beweisführung mehr, wenn auch vielleicht noch Streit entstehen könnte über die Ursprünglichkeit dieser oder jener einzelnen Stelle. Daß es in Rücksicht auf die Form, in welcher es abgefaßt ist, manchen demselben gemachten Vorwurf verdient, ist gewiß; aber in seiner Anlage im Großen und Ganzen trägt es im Gegensatze zu dem Werke vom Staate einen sehr großartigen Charakter an sich. In dem einen Werke wird der Mensch von der Seite seiner göttlichen Natur, von welcher Platon sich ihn als im Mittelpunkte des Weltalls stehend, als den wahrhaft königlichen, die Vielheit zur Einigung verbindenden Menschen dachte, aufgefaßt, in dem anderen dagegen von der Seite seines zersplitterten natürlichen Daseins, um auch von dieser Seite her ihn dem möglichst nahe zu brin-

[1]) A. a. O. p. 732 e.

gen, wozu er platonischer Ansicht gemäß seiner göttlichen Natur nach berufen wäre.

Die Vorwürfe, die Aristoteles [1]) dem Platon in Rücksicht auf beide Werke macht, sind ungerecht. Was er gegen die Gemeinschaft der Frauen und des Eigenthums sagt, darin hat er an und für sich allerdings Recht; Unrecht aber hat er in dieser Beziehung, inwiefern er unterläßt zu untersuchen, wie Platon auf den Gedanken von jener Gemeinschaft gekommen sei und in welchem Zusammenhange derselbe mit den Grundsätzen seines Systems stehe. Aristoteles beurtheilt diesen Gegenstand nur von dem ihm eigenthümlichen pragmatischen Standpunkte aus nach dem Begriffe der Zweckmäßigkeit, ohne sich dabei in den Kreis des Bewußtseins von Platon, dem eigenthümliche Vorstellungen über die Heroenzeit vorschwebten, zu versetzen. Daß er dies überhaupt nicht that, erhellt auch aus dem, was er gegen Platon über die Glückseligkeit des ganzen Staats und des einzelnen Bürgers sagt. Er meint, das Ganze könne nicht glückselig sein, wenn nicht die Meisten oder vielmehr Alle und nur Einige Theil an der Glückseligkeit hätten. Dem Platon war jedoch nicht in der Art und Weise, wie dem Aristoteles, die Glückseligkeit der höchste Endzweck des menschlichen Lebens. Hätte er, darüber befragt, ein Urtheil über das Leben des Herakles abgeben sollen, so würde er, auf das Ende desselben hinweisend, den edlen Dulder, der nach seinem Tode in den Olymp erhoben wäre, glücklich gepriesen haben; Aristoteles aber hätte das Leben des Herakles nur ein unglückseliges nennen können. Für Platon verschwand der Gedanke an das Einzelne vor dem an das Ganze, welches von dem Geiste und der Kraft der Tugend beseelt, das an und für sich Gute darstellen sollte. Auf diesen Geist und diese Kraft vertrauend entwarf er sein Bild eines vollkommenen Staats und indem er von einer in Tugend und Sittlichkeit ihren Halt

---

[1]) Aristot. Polit. L. 2. c. 1—3.

findenden Gemeinde erwarten zu dürfen glaubte, daß in ihr die Verhältnisse schon von selbst zur inneren Uebereinstimmung in sich sich gestalten würden, unterließ er es, zu viele gesetzliche Vorschriften für die Verhältnisse der Einzelnen unter sich zu geben. Der Vorwurf des Aristoteles [1]), daß er hierin nicht genug gethan, ist offenbar eben so ungegründet, als der, daß er die Verhältnisse der verschiedenen Stände zueinander und die Grenzen ihrer politischen Thätigkeit nicht scharf genug bestimmt habe. Klar und bestimmt tritt im Werke vom Staate die Ansicht Platons hervor, nach welcher der dritte Stand von der Theilnahme an Herrschergewalt ausgeschlossen, diese nur dem Stande der älteren Wächter übertragen sein und der zweite Stand in ritterlicher Weise, in Waffen und Wehr den Schutz des ganzen Staats übernehmen soll [2]).

Das, was Aristoteles gegen das Werk über die Gesetze sagt, daß nämlich in demselben nicht genügend über die Staatsverfassung gesprochen sei, ist kaum begreiflich, da Platon sich hinlänglich klar und bestimmt über die zu erreichende Gleichheit, so wie über die Vertheilung und Ausübung der Herrschergewalt erklärt hat. Kommt Jener außerdem noch auf den Vorwurf, den ein neuerer Schriftsteller in seiner Bearbeitung der Geschichte der Philosophie wiederholt hat, daß es am Ende in den Gesetzen auf dasselbe zurückkäme, als worauf es im Staate abgesehen wäre, so kann in Rücksicht auf dies Urtheil doch nur gesagt werden, daß es eben so sehr von Mangel an Kenntniß als von Mangel an Verständniß der platonischen Vorstellungen Zeugniß ablegt. Zwar bezweckt Platon auch durch die Verfassung, die er als die zweitbeste bezeichnet, die Erziehung der Menschen zur Vernünftigkeit und Sittlichkeit, geht aber dabei von einem ganz anderen Standpunkte aus und verfolgt einen anderen Weg als im Werke über den Staat

[1]) A. a. O. L. 2. c. 3. §. 1.

[2]) Vergl. De republ. p. 414 b. 440 d. 463 a. b.

d kommt daher auch zu ganz anderen Ergebnissen. Das
e Mal hat er blos die göttliche Natur des Menschen im
ge und will sonach im Staat die Verhältnisse überhaupt
d besonders die ständischen so geordnet wissen, daß an ihnen
Abbild jener göttlichen Natur hervortrete; das andere Mal
er geht er von der Betrachtung der sterblichen Natur im
enschen aus und sucht von dem Boden dieser einen Aus-
ngspunkt, um den Menschen auf die Bahn der Weisheit
d Tugend zu leiten. In den verschiedenen Ergebnissen, zu
en er zwei verschiedene Wege verfolgend gelangt, zeigt sich
der bedeutendste Gegensatz der, daß aus dem vollkommenen
aate der Gegensatz von Herren und Knechten verbannt und
les durch das Band der Liebe verknüpft sein, in die in Ge-
lichkeit zu gründende Ansiedelung aber derselbe als unver-
idlich aufgenommen werden solle.

Eine weitere Ausführung des hier behandelten Gegen-
ndes für den Zweck einer noch schärferen Bewährung der
hauptung, daß Aristoteles nicht wahrhaft in den Geist Pla-
s einzudringen im Stande gewesen wäre, ist hier über-
ssig. Nur mag an das Gesagte noch die Bemerkung sich
knüpfen, daß auch das Urtheil Schleiermachers über das
erk von den Gesetzen offenbar ein verfehltes ist. Er hält es
: ein bloßes Beiwerk von nicht sehr großer Bedeutung in
ziehung auf die eigentliche Lehre Platons. Nun ist es
erdings wahr, daß die in demselben herrschende Betrachtungs-
ise nicht unmittelbar an die Anschauung des Göttlichen sich
schließt, sondern, wie Platon selbst darüber sich ausspricht,
m Menschlichen ausgeht und eben deshalb einen pragmati-
er Verfahrungsweise verwandteren Charakter annehmend dem
reiche einer Betrachtung nach Zweckbegriffen anheimfällt.
arin indeß liegt schon eine große Bedeutung und eine weit
here als Schleiermacher anzuerkennen sich geneigt zeigt, daß
laton überhaupt nur auf den Gedanken kommen konnte und
n Entschluß faßte, auch die Kehrseite des menschlichen Da-

seins seiner ernstlichen philosophischen Betrachtung zu unterwerfen und von dieser Seite her zu versuchen, die Ueberzeugung geltend zu machen, daß der Mensch zu etwas Höherem berufen sei als zur bloßen Befriedigung der Begierden und Lüste seiner sterblichen Natur. Für diesen Zweck betritt er dialektisch das Gebiet eudämonistischer Lehren, wie er solche auch schon in seinem Werke über den Staat benutzt hatte, ohne jedoch darauf das Hauptgewicht zu legen.

Im Uebrigen mag zur Charakteristik des in dem Werke über die Gesetze herrschenden Geistes noch bemerkt werden, wie Platon dasselbe in seinem Alter abgefaßt habe, in welchem sein Sinn offenbar friedlicher sich gestimmt hatte und die Neigung zu einem ruhigen und stillen Leben vorherrschender erwacht war. Auch treten Spuren des Lebensalters in einer gewissen Breite der Darstellung und Auseinandersetzung hervor. Es wird Alles umsichtig und weitläufig bis auf ein Eingehen in kleinliche Verhältnisse, welches im Werke über den Staat vermieden ist, behandelt. Zum Theil freilich liegt dies im Gegenstande, dem genaue Bestimmungen für jedes bürgerliche Verhältniß entsprechen; doch ein Eingehen auf Einzelheiten in dem Maaße, wie es sich findet, wäre kaum nöthig gewesen. Man verkennt darin fast ganz den Geist, in welchem das Werk über den Staat abgefaßt ist. Es geht der Mensch fast unter in Gesetzlichkeit, in welcher sich ein förmliches Beamtenthum erhebt, welches keine geringe Verwandtschaft mit dem der Staaten der Neuzeit zeigt. Wäre es nicht schon um deswillen, um den Standpunkt, auf welchem Platon bei der Abfassung seines Werks über die Gesetze sich hielt, genauer kennen zu lernen, nöthig, im Umrisse ein Abbild davon zu geben, es würde an und für sich von Wichtigkeit und Bedeutung sein, den ersten wissenschaftlichen Versuch, der im klassischen Alterthum gemacht worden ist, den vollständigen Plan zu einem Beamtenstaate zu entwerfen, sich näher anzusehen. Doch darf man dabei auch nicht ohne zwecklos in unbedeutendere Kleinigkeiten sich

zu verlieren, Platon zu sehr im Einzelnen zu verfolgen bestrebt sein. Dies würde unnütze Weitläufigkeiten herbeiführen, deren sich zu enthalten man wohlthut.

Nie darf man übrigens vergessen, daß Platon bei Entwerfung des Bildes jener Staatsverfassung, von welcher hier die Rede ist, stets den Gedanken festhielt, daß dies Bild nicht dem Urbilde vollkommener Staatsverfassung entspräche, sondern daß es bei der Verwirklichung desselben nur darauf ankomme, der thierischen Natur im Menschen einen Damm entgegenzustellen, damit sie gebändigt gehalten und der göttlichen Natur in ihm Raum geschaffen werde, sich freier zu entfalten. Daß er noch eine dritte Form der Verfassung zu entwerfen beabsichtigt habe, ist aus dem Werke über die Gesetze bekannt. Darüber aber zu urtheilen, von welchem Standpunkte aus er dabei auszugehen und welche Grundgedanken er durchzuführen gedacht habe, dazu fehlen uns alle Nachrichten, da ihn vor Ausarbeitung dieses Werks der Tod dahingerafft hatte [1].

Bei Entwerfung des Bildes jener Verfassung, die er für die zweitbeste hielt, ging er von dem Grundgedanken aus, daß das größte Uebel von allen den Seelen vieler Menschen einwohne, gegen welches ein Mittel zu erfinnen sie nicht bedacht wären, weil sie sich deshalb gegenseitig zu entschuldigen nur eine zu große Neigung hätten. Es beruhe darin, daß, wie man zu sagen pflege, von Natur Jeder sich selbst liebe, und dies auch in der That seine Richtigkeit habe. Es sei aber auch der Wirklichkeit nach die Selbstliebe in Jedem die Quelle alles Bösen. Deshalb müßte Jeder ans Maaß sich gewöhnen und es müßten in ihm schon von Jugend auf die wilden Begierden durch die Erziehung gedämpft und geregelt werden. Der Mensch werde zwar zu den zahmen Geschöpfen gezählt und pflege auch, wenn er bei einer gutartigen Natur eine gute Erziehung genossen hätte, zahm und mild das Göttliche in sich

[1]) Vergl. Oeuvres de Platon trad. par Victor Cousin. tom. 7. argum. p. I—VIII.

zur Entfaltung zu bringen, so daß er eben dadurch vor den anderen Geschöpfen sich auszeichne; wenn er aber eine verfehlte oder schlechte Erziehung genossen habe, dann würde er das wildeste Geschöpf unter allen, die auf Erden wandelten [1]). Um indeß ein solches Geschick, wie dies letztere fern zu halten, müsse man, weil Jeder von Lustbegier erregt, von Schmerzensfurcht aber erfüllt sei, bestrebt sein, die Ueberzeugung überall geltend zu machen, daß zur wahren Glückseligkeit nur der Wandel auf der Bahn der Weisheit und Tugend führe [2]).

Durch diesen Grundsatz, wenn derselbe in einer für die Wirklichkeit Heil bringenden Weise allgemeine Anerkennung finden würde, hoffte er, wie nach ihm Aristoteles, das wilde Thier im Menschen zu zähmen. Er ging dabei von dem Gedanken an den natürlichen Menschen und an die Beschaffenheit sterblicher Wesen aus und indem er zugleich dabei die Selbstliebe jedes Einzelnen in Berücksichtigung zog, trat ihm der Gedanke entgegen, daß er nach seinem nunmehr gefaßten Gesichtspunkte den Begriff der Gerechtigkeit in der Art und in der Schärfe, wie er es in seinen Betrachtungen über den Staat versucht hatte, nicht durchzuführen im Stande sei. Er mußte es sich gestehen, daß da, wo die Selbstliebe als vorherrschend mächtig wie im natürlichen Menschen walte, nothwendig die Demuth in dem Maaße mangeln müsse, daß die Tugend der Besonnenheit als Vermittlerin der Herrschaft der Gerechtigkeit das Volksleben in solcher Kraft und Macht nicht werde durchbringen können, daß ohne Vermittelung des Gedankens an Glückseligkeit sie allein genüge, der Selbstbeschränkung auf den Kreis des eigenthümlichen Daseins einen sicheren und festen Halt zu gewähren. Ueberdies auch sah er rings um sich herum in den politischen Bewegungen, in denen das Leben der hellenischen Städte sich zerfleischte, die gefährlichen Regungen der in Selbstliebe sich bewegenden Eigensucht, und wie er in dieser

[1]) Platon. de leg. L. 6. p. 730 c. 766 a.
[2]) A. a. O. p. 733.

die Verbindung mit der damit in innigstem Zusammenhange stehenden Sucht nach Reichthum die Hauptursachen des Verderbnisses der Staaten erkannt hatte, Mittel und Wege aber zu finden, jene zu entfernen und so die Staaten vor inneren Unruhen, Aufruhr und Umwälzungen zu schützen, Hauptzweck seiner Betrachtungen, die er in dem Werke über die Gesetze niederlegte, war, so mußte ganz besonders ihm dabei im Gegensatze gegen die im Werke vom Staat festgehaltene Vorstellung von den Unterschieden verschiedener Eigenthümlichkeiten der Gedanke von der Gleichheit vor das Bewußtsein treten. Denn bei der Entwerfung der Formen der zweitbesten Verfassung war es ihm hauptsächlich darum zu thun, Formen im Gedanken aufzufinden und anzugeben, die als Schranken für den Zweck der Zügelung eigenwilliger Begierden der Selbstsucht dienen könnten. Nichts lag in dieser Rücksicht näher als der Begriff der bürgerlichen Gleichheit. Denn wenn derselbe auch nichts eigentlich Schaffendes in sich hat, sondern nur etwas Vernichtendes, so werden doch durch denselben die Ansprüche der Selbstsucht so gut zurückgewiesen als die höherer sittlicher Berechtigung. Daß Platon überhaupt auf diesen Begriff einging, darin lag indeß außer der Beziehung zu dem Zwecke, den er hatte, offenbar auch noch ein in den auf demokratische Gleichheit so gewaltig dringenden Geist seiner Zeit sich fügendes Nachgeben. Er kam dabei auf den Gedanken an einen von gewählten und durch die Gesammtheit der Bürger mit der Verwaltung der Angelegenheiten der Stadt beauftragten Beamten verwalteten Bürgerstaat.

Schon Platon hat behauptet, daß es eigentlich nur zwei Formen von Staatsverfassungen, gleichsam als Mütter der anderen Verfassungen, welche aus jenen hervorgingen, gäbe. Es wären dies die Monarchie und die Demokratie. Jene habe bei den Persern ihre Vollendung erreicht, diese bei den Athenern. Alle übrigen böten nur ein buntes Gemisch von dem dar, was jene darstellten. Nothwendig aber sei es, daß der

Staat Theil nähme an dem, was jene beiden Verfassungen darböten, wenn nebst der Freundschaft und der Besonnenheit auch die Freiheit in demselben herrschen solle. Unter den Persern aber habe die Alleinherrschaft ein zu großes Uebergewicht, in Athen die Freiheit; weder hier wie dort bestehe die richtige Mitte zwischen Beidem [1]).

Den Entwurf zur Herstellung derselben und so einen Mittelweg zwischen dem monarchischen und demokratischen Prinzip, welcher in dem Bürgerstaate stets verfolgt werden müßte, zu finden, dies war die Aufgabe, die Platon sich gestellt hatte [2]). Daß der Begriff der Gleichheit dabei in Anwendung kommen müsse, verstand sich ihm zufolge von selbst, da Herren und Knechte so wenig wie Schlechte und Rechtschaffene, wenn sie in gleichen Ehren gehalten würden, untereinander Freunde sein könnten, wie doch die Bürger es sein müßten. Der gewöhnliche Begriff der Gleichheit, nach welchem jedem Einzelnen schon darum gleiche Rechte mit jedem Anderen zugetheilt werden müßten, weil er neben ihm da sei, genügte ihm jedoch nicht. Für Ungleiche nämlich würde das Gleiche ungleich, wenn die Verhältnisse nicht nach einem richtigen Maaße gemessen würden. Daß dies nicht überall geschehe, sei die Ursache davon, daß so häufig Aufruhr in den Staaten entstände. Denn wahr sei jene alte Rede, daß Gleichheit Freundschaft erzeuge; doch sei es nicht ganz klar, welche Art von Gleichheit es sei, die Freundschaft erzeuge. Es gäbe nämlich zwei Arten von Gleichheit, mit demselben Namen zwar bezeichnet, der Wirklichkeit nach aber fast entgegengesetzt. Die eine wäre jedem Staat und jedem Gesetzgeber leicht einzuführen in Vertheilung der Ehrenstellen durchs Loos; sie entspreche der mechanisch nach Zahl, Gewicht und Maaß bestimmten Gleichheit. Eine andere Gleichheit aber, eine wahrere und bessere, bestehe, nach welcher

---

[1]) A. a. O. p. 693 d. e.

[2]) A. a. O. p. 756 e.

jedem seiner Natur gemäß mehr oder weniger verliehen und so im Verhältniß zur Tugend eines Jeden die Ehrenstellen im Staat vertheilt würden. Denn darin bestehe die bürgerliche Gerechtigkeit, die zur Geltung zu bringen man bestrebt sein müsse; sie sei die nach der Natur eines Jeden bestimmte Herstellung der Gleichheit unter dem Ungleichen. Nothwendig jedoch sei, daß man beide Arten von Gleichheit im Staate berücksichtige, wenn man den Aufruhr fern halten wolle. Denn jene lobenswürdige Gleichheit nach billiger Berücksichtigung dessen, was richtig und vollkommen sei, werde bei Mangel an sicherem Urtheil leicht verletzt und gestört. Deshalb müsse auch bei der Gleichheit des Looses Hülfe gesucht werden, um den Unmuth der Menge abzuwehren, und dabei sei die Gottheit und das gute Geschick anzuflehen, daß durch das Loos der Gerechtigkeit gemäß entschieden werden möge. Demnach also sei es nothwendig, beide Arten von Gleichheit zu berücksichtigen, in möglichst wenigen Fällen jedoch nur diejenige, die dem Zufall preisgegeben zu sein scheine [1]).

Man sieht, daß Platon den Begriff der Gleichheit als maaßgebend für Verfassungseinrichtungen aufstellend und erläuternd den anderswo erläuterten Begriff der Gerechtigkeit keineswegs aufgiebt, in anderer Fassung und Durchführung aber ihn aufgreift und dabei um der Menge willen von der vollkommenen und strengen Durchführung dieses Begriffs abläßt. Die Vertheilung der Staatsämter durchs Loos galt im Alterthum als eine demokratische Maaßregel, durch welche die von Platon als mechanisch bezeichnete Gleichheit am vollkommensten durchgeführt werde. Doch ist diese Maaßregel auch nicht blos dieses Grundes wegen eingeführt worden, sondern unter Umständen auch deshalb, weil man durch dieselbe den bei den Wahlen vorkommenden Umtrieben und Wühlereien entgegenwirken wollte. Platon bezog dieselbe auf die Gunst der

[1]) A. a. O. p. 757.

Götter und auf das Glück und heiligte sie dadurch gewissermaaßen [1]).

Ueber die verschiedenen Arten und Weisen der Vertheilung der Herrschermacht, wie sie in der Erfahrung vorkämen, ließ sich übrigens Platon weitläufiger in der Weise aus, daß er bemerkte, es gäbe in Rücksicht auf das Staatsleben sowohl als auf das Familienleben verschiedenartige Ansprüche auf Herrschaft. Den ersten Anspruch erhöben mit Recht der Vater und die Mutter auf die Herrschaft ihrer Kinder, wie denn überhaupt den Erzeugern die Herrschaft über das von ihnen Erzeugte zustände; zweitens verlangten die Edelgeborenen die Herrschaft über die von nicht edler Geburt; ein dritter Anspruch werde durch die Jahre begründet, so daß die Alten herrschten, die Jungen aber gehorchten, und ein vierter durch das Verhältniß des Herrn zum Knecht. Fünftens auch käme die Macht und die Ohnmacht in Betracht, so daß der Mächtigere und Stärkere über den Ohnmächtigeren und Schwächeren herrsche, während jedoch sechstens ein weit höherer Anspruch verliehen würde durch das Verhältniß der Vernünftigkeit zur Unüberlegtheit. Daß sich der Unverständige von dem Weisen leiten lasse, sei sehr naturgemäß und zugleich, daß dies in freiwilliger Unterwerfung unter das Gesetz, nicht aber auf dem Wege der Gewalt geschehe. Durch das Loos endlich falle siebentens die Herrschaft dem Gottgeliebten und Beglückten zu, und es werde für gerecht gehalten, daß der, den das Loos wähle, herrsche, der aber, der bei der Verloosung leer ausgehe, gehorche [2]).

Nach diesen Auseinandersetzungen über die verschiedenartigen Ansprüche auf Herrschaft, wie sie im Leben erhoben würden, geht Platon, nachdem er noch einige Bemerkungen über die

---

[1]) Platon. de republ. L. 8. p. 557 a. De leg. p. 690 c. Aristot. Polit. L. 4. c. 7. §. 3., L. 5. c. 2. §. 9. L. 6. c. 1. §. 8.

[2]) De leg. p. 690.

Widersprüche, die sie enthielten und über die ebendeshalb aus ihnen sich erzeugenden Keime zu Empörungen gemacht hat, über zur Betrachtung des Umsturzes der Macht der alten Heroengeschlechter, und führt die Ursachen desselben auf den eigenen Frevelmuth der königlichen Herrscher, in welchem sie nach dem Uebermäßigen lüstern trachtend durch eigene Schuld in Hoch- und Uebermuth sich und die damals wunderbar starke Macht der Hellenen zu Grunde gerichtet hätten. Von dem Volke seien die Bewegungen, in Folge deren solches vorbereitet worden, nicht ausgegangen; die Könige selbst vielmehr wären es gewesen, die es herbeigeführt. Sie hätten in ihren ungeregelten Begierden darnach getrachtet, mehr zu haben, als was ihnen gebührte, hätten mit sich selbst in Unfrieden und in Uneinigkeit über das, was sie mit Worten und Eidschwur verheißen, gelebt, und im inneren Widerspruch des Irrthums und der Rohheit hätte sich ihre Macht verzehrt.

Auf historischem Wege wird so der Nachweis gegeben, daß ihrer Natur nach die sterbliche Seele den Besitz unumschränkter Macht, wenn sie noch jung und Niemandem verantwortlich wäre, nicht zu ertragen vermöge, und daß sie dann dem Unverstande, der gefährlichsten Krankheit, verfallen, den Haß der nächsten Freunde auf sich ziehen würde; und wenn es dahin gekommen, so wäre die Macht auch in sich gebrochen. Geschlossen wird hieraus auf die Nothwendigkeit einer weisen Gesetzgebung und darauf die lykurgische als eine solche gepriesen, in welcher nach einem wohl und weise erwogenen Maaße verschiedene Mächte sich gegenübergestellt worden wären, um sich gegenseitig zu beschränken. Zuerst wäre die königliche Macht durch ihre Zertheilung in das Zweikönigthum auf ein mittleres Maaß zurückgeführt worden, dann derselben die des Rathes der Alten zur Seite gestellt und endlich noch drittens die der Ephoren hinzugekommen. So sei den Königen ein Zaum angelegt und es wären ihnen Schranken entgegengestellt, die die Ausartung des sonst so hoch gepriesenen Königthums in die Tyrannis ver-

hindert und der spartanischen Verfassung Dauer verliehen hätten [1]).

Durch solche an die Geschichte sich anknüpfenden Betrachtungen hat sich Platon bei Entwerfung der Grundzüge der Verfassung, die er stets nur als die zweitbeste, nie aber als die vollkommene anerkannte, den Weg für seine Beweisführung durch geschichtliche Behandlung des Gegenstandes gebahnt. Wie sehr diese in dem Werke von den Gesetzen festgehaltene Behandlung dem Standpunkte, von welchem aus er jenes Werk ausgearbeitet hat, entspricht, darf nie übersehen werden. Es spricht sich darin eine bewunderswürdige Klarheit des Bewußtseins über den Charakter seiner Schöpfungen aus. War er in seinem Werke vom Staat von dem Standpunkte ausgegangen, den die Betrachtung der göttlichen Natur im Menschen darbietet, so dagegen ging er in dem hier in Frage kommenden Werke von der Betrachtung der sterblichen Natur im Menschen aus, und daß dieser in allen ihren Erscheinungen in der Geschichte nachzuspüren sei, hielt er mit Recht dafür. Folgerichtig auch hielt er, wo von der Gesetzlichkeit die Rede war, den Gedanken fest, daß das Wesen derselben in der Beschränkung bestehe und darin liegt wieder ein charakteristischer Unterschied zwischen dem einen und dem anderen Werke. In dem Werke vom Staat läßt er den lebendigen Menschen in seiner Eigenthümlichkeit seelenvoll hervortreten, in dem von den Gesetzen dagegen will er ihn seinem natürlichen Dasein nach überall durch das Gesetz gezügelt und gebändigt wissen.

Daß übrigens die Hinneigung zu einer mehr geschichtlichen als philosophischen Behandlungsweise Folge des vorgerückten Alters sei, könnte vielleicht behauptet werden, und es würde auch die Behauptung, daß Platon in seinem höheren Alter mehr Gewicht auf geschichtliche Betrachtungen als in seinen jüngeren Jahren gelegt habe, nicht ohne allen Grund sein. Wollte man aber an diese Behauptung den Charakter

[1]) A. a. O. p. 690 d. e. 691.

der geschichtlichen Behandlungsweise, wie er in dem Werke über die Gesetze hervortritt, anknüpfen und darnach allein beurtheilen, so würde man sicher Fehlschlüsse thun. Es lag im Geiste und im ganzen Charakter des Buches so wie des Gegenstandes, der in demselben behandelt wird, daß hier mehr wie anderswo in platonischen Gesprächen das menschliche Leben von der Seite der Aeußerlichkeit betrachtet werden mußte. Verweist auch Platon gleichfalls in seinem Alter in der durch Kritias vorgetragenen Sage auf Geschichte und zwar auf die einer Urzeit zurück, so geschieht das doch in einem ganz anderen Geiste, als in welchem in dem Werke von den Gesetzen Forschungen über die geschichtlichen Zustände der Menschen der Vorzeit angestellt werden. Dort kommen mythische Vorstellungen in Betracht, hier aber die einfache Frage darüber, unter welchen wirklichen Verhältnissen die Entwickelung im menschlichen Leben bis zur Ausbildung eines wahrhaften Staatslebens herangereift wäre.

Nach der großen Fluth, meint Platon, hätten die Menschen in Folge der durch jene veranlaßten Verheerungen vereinzelt zerstreut gewohnt, jedoch nach Geschlechtern und Stämmen sich zusammenschaarend von Aeltesten regiert nach dem Prinzipe väterlicher Gewalt, so daß sie wie Vögelschaaren zu Heerden sich zusammengethan hätten, unter väterlichen Gesetzen und Einrichtungen lebend und dem gerechtesten Königthum von allen untergeben. Mit der Zeit aber wären diese Schaaren angewachsen, hätten größere Städte gebildet und wären zum Ackerbau übergegangen, am Fuß der Gebirge ein großes Haus bauend, in welchem sie gemeinschaftlich gelebt die ganze Wirthschaft zum Schutz gegen die wilden Thiere mit Zäunen statt Mauern umgebend. Als so größere Gemeinden aus den kleineren ursprünglichen erwachsen, hätte jede dieser letzteren schon einen Aeltesten zum Vorsteher habend in einem eigenthümlichen Charakter ihr Leben entwickelt gehabt; denn sie hatten bisher getrennt von einander gelebt und so die von

nun bei der Bildung der größeren
derselben übergegangen. Daraus
wendigkeit ergeben, daß Einige, die
gekannt und was Beifalls werth dar
zu Gesetzgebern ernannt worden wär
habe sich die Verfassung umgebildet;
ren Herrschaft der Stammesfürsten w
auch die Königsherrschaft getreten.
unter den verschiedenen in der ange
Gemeinden Krieger erhoben und in
Kriegerstaaten entstanden [1]).

Als solche hatten nach Platons
der lykurgische Staat eine große Stuf
ten; allein es genügte ihm das Wesen
da durch denselben nur eine Tugend,
dargestellt werde und im wahren St
genden dargestellt werden müßten. W
Weisheit als die erste und als die auf
geber vorzugsweise seine Sorgfalt zu
Wesen derselben setzte er in vollkommen
einstimmung der Seele mit sich selbst.
Herrschaft der Weisheit im Staat w

langt wird, daß der Weise herrschen, der Unweise aber gehorchen solle, wurden allerdings auch in dem späteren Werke die früher ausgesprochenen Grundsätze festgehalten. Für naturgemäß erklärte Platon jenen Grundsatz wie auch den, nach welchem die Herrschaft der Gesetze über Wesen, die sich derselben freiwillig unterwürfen, als eine gerechte geachtet würde. Der Natur und der Gerechtigkeit gemäß könne es aber nicht sein, daß der Stärkere über den Schwächeren herrsche; denn man sähe vielfach in den Staaten, in denen um die Herrschaft gekämpft werde, Parteigeist wüthen. Die besiegte Partei werde in Unterdrückung gehalten. Wo aber solches geschehe, da wäre kein wahrhaft staatliches Leben vorhanden, und Gesetze, die nicht im Sinne des Gemeinwohls zum Besten des gesammten Staats gegeben würden, wären keine Gesetze. Wer zu Gunsten einzelner Parteien Gesetze gegeben wissen wolle, der sei kein Bürger, sondern ein Aufrührer, und nichtig wäre die Art von Gerechtigkeit, die seinem Sinne entspräche. Weder dürfe Jemandem ein öffentliches Amt ertheilt werden, weil er reich sei, noch um seiner Stärke oder Größe willen, oder wegen der Berühmtheit seines Geschlechts; derjenige vielmehr, der den bestehenden Gesetzen am gehorsamsten sich erweise, sei als der erste Diener der Götter und der Gesetze zu erwählen; zum zweiten Diener der, der nach ihm sich auszeichne, und im ähnlichen Verhältnisse wären die anderen Würden zu ertheilen. Darin beruhe einzig das Heil des Staats, daß die, die zu herrschen berufen würden, strenge dem Gesetze gehorchten; denn jeder Staat gehe seinem Untergange entgegen, in welchem die, die die Zügel der Verwaltung inne hätten, statt Diener des Gesetzes zu sein, sich über dieselben erhöben; das Wohl aber blühe da, wo die Leiter der Staatsangelegenheiten durch das Gesetz sich beherrschen ließen [1].

Wenn Platon hiernach die Herrschaft der Gesetzlichkeit als heilig so stark hervorhebt, so darf man darüber doch nicht

[1] A. a. O. p. 714 c. d. 715.

vergessen, daß er nur mit Rücksicht auf den Staat, den er als den zweitbesten anerkennt, so redet. Anderswo schon hatte er den Grundsatz ausgesprochen, daß an strenger Gesetzlichkeit festzuhalten sei, und auch in seinem Werke vom Staat preist er das Wesen der Gesetzlichkeit wohl über Gebühr, inwiefern er mehrfach die Hoffnung ausspricht, daß ein wahrhaft weiser Gesetzgeber schon im Stande sein dürfte, die Bevölkerung einer Stadt auf den Weg der Tugend zu leiten. In Rücksicht auf diese letztere Hoffnung war es indeß nicht eigentlich das Werk der Gesetzgebung, von welchem er die Hülfe erwartete; es war vielmehr das Werk einer auf wissenschaftlichem Wege geltend zu machenden Ueberzeugung, auf welches er nach seiner Ansicht über die Macht, die die Erkenntniß auf die Gesinnung übe, großes Vertrauen setzte. Als höchsten Grundsatz aber hat er den der Gesetzlichkeit in seinen früheren Schriften nicht aufgestellt, sondern nur als einen solchen bezeichnet, der in Anwendung zu bringen wäre, wenn nicht ein königlicher mit Einsicht begabter Mann herrsche [1]).

Den verschiedenen Standpunkten nach, von welchen aus Platon die staatlichen Verhältnisse betrachtete und beurtheilte, stellte er zwei verschiedene Grundformen staatlichen Lebens, das Königthum und den Bürgerstaat, auf. Im Königthum, welches von ihm für die göttlichste Gestalt der Staatsformen angesehen ward, sollte der sittliche Mensch in seiner ganzen Herrlichkeit und Freiheit walten und es sollte durch ihn das an sich Gute, das Göttliche dargestellt werden; weil aber dies in den Wirren des irdischen Lebens nicht zu erreichen wäre, so sollte unter der Herrschaft der Gesetzlichkeit Freiheit und Gleichheit aller derer, die als Bürger und selbstständige Genossen der Staatsgemeinde angehörten, nach Maaßgabe dessen, wie er den Begriff von Beidem aufgefaßt und bestimmt hatte, im Verhältnisse der Tugend und Tüchtigkeit eines jeden Einzelnen nämlich, geltend gemacht werden. Dabei ist es ihm aber frei-

[1]) Platon. Politic. p. 294 e. 297 e. Vergl. de republ. p. 444 d. e.

lich geschehen, daß ihm, wie kunstvoll er auch seinen Begriff von Freiheit und Gleichheit festgestellt hatte, darüber das Bild des ganzen vollen Menschen, welches er früher fest im Auge behalten hatte, in Rücksicht auf seinen Bürgerstaat vor seinen Blicken verschwunden ist. In diesem wird die nach dem dreifachen Wesen der menschlichen Seele entworfene staatliche Ordnung des Unterschiedes der Stände aufgehoben. Sie soll, um die Verwirklichung der Begriffe von Freiheit und Gleichheit zu ermöglichen, verdrängt werden. Der dritte Stand wird ganz zur Seite geschoben und aus der Staatsgemeinschaft ausgestoßen; an dessen Stelle aber soll ein Stand der Knechtschaft treten, für den sich im vollkommenen Staate kein Bedürfniß gezeigt hatte. Die beiden ersten Stände, von denen der eine in Ermangelung der wahren königlichen Person die königliche Macht hatte darstellen sollen, der zweite in Liebe und Freundschaft ihr dienend zur Seite stehen [1]), heben sich auf und gehen ineinander über. Gleich wird hier Alles in dem einen Stande der Bürger, dem die Diener in Knechtschaft gegenüberstehen. Aber auch die Freiheit in Theilnahme an königlicher Herrschermacht soll den Gleichen gewährt werden und da dabei Verhältnißmäßigkeit in Beziehung auf wissenschaftliche Ausbildung und sittliche Gesinnung zu beobachten war, so suchte Platon hier, man kann wohl sagen vergeblich, nach einem Maaße, welches er in dem von ihm aufgestellten Gesetze für die Beamtenwahlen zu finden glaubte.

Allein aus dem hier angedeuteten Gedankengange, den Platon verfolgte, wird die in seinen Werken vereinzelt dastehende auffallende Behauptung begreiflich, die sich nicht blos auf die Demokratie, Oligarchie und Tyrannis bezieht, sondern auch auf die Aristokratie und das Königthum, und welcher zufolge alle diese Formen keine Staaten bildeten, sondern nur städtische Wohnungen wären, in denen ein Theil dem anderen herrschenden knechtisch diene und die nach dem Theile, der die

[1]) De republ. p. 440 d. 444 d. e.



Herrschaft ausübe, benannt würden [1]). Sonst urtheilt Platon anders über die verschiedenen Formen hellenischer Staatsverfassungen. Er giebt fünf oder sieben verschiedene an, und bezeichnet nach jener Eintheilung zwei, die Monarchie und Aristokratie, als solche, in denen unter der Herrschaft eines oder mehrer die Gesetzlichkeit herrsche; diesen stellt er zwei andere, die Tyrannis und die Oligarchie, als solche gegenüber, in denen die Ungesetzlichkeit herrsche. Die fünfte, in welcher die Menge herrsche, bezeichnet er mit dem Namen der Demokratie, von der er sagt, daß sie schwach wäre und unfähig im Guten oder Bösen etwas auszuführen wie die anderen, weil die obrigkeitliche Gewalt in ihr an Viele zu sehr ins Kleine vertheilt wäre. Deshalb wird sie unter allen gesetzlich regierten Staaten als die schlechteste bezeichnet; unter den gesetzwidrig regierten aber als die beste, da, wird hinzugesetzt, wenn überall die Ausgelassenheit herrsche, man in ihr sich am behaglichsten fühlen würde, am unbehaglichsten aber, wenn überall Ordnung und Sitte herrsche. Sieben Formen von Staatsverfassungen zu unterscheiden, dazu kommt Platon dadurch, daß er zu jenen fünf genannten noch die letztere als eine sechste hinzuzählt und ihr die siebente, das wahre, vollkommene Königthum, von welchem immer nur als von einem Musterbilde, dem nachzustreben wäre, die Rede sein könnte [2]), gegenüberstellt [3]).

Was Platon in seinem Gespräch vom Staatsmann über die verschiedenen Formen hellenischer Staatsverfassungen sagt, stimmt allerdings um so weniger mit dem, was darüber in dem Werk über die Gesetze vorkommt, überein, da selbst am Schluß der Stelle, worauf Bezug genommen worden ist, wiederholt auf die Vorzüge des wahrhaften Königthums hingewiesen wird. Es beruht dies aber nicht in irgend einer Unklarheit des Bewußtseins von Platon, sondern in der Verschiedenheit

[1]) De leg. L. 6. p. 712 b. e. Vergl. L. 8. p. 832 b. c.
[2]) De republ. p. 472 c.
[3]) Polit. p. 291—303.

des Standpunktes der Betrachtung, auf welchen er sich hier oder dort gestellt hat. Was dem höchsten sittlichen Urbilde nach, welches er in seinem Geiste trug, von Menschen zu erstreben sei, das stand klar und in bestimmten Zügen vor seinem Bewußtsein. In dieser Rücksicht war er sicher in sich. Der Hauptsache nach ließ er auch bei seinem Entwurfe zur zweitbesten Verfassung von seinen ethischen Ideen nicht ab. Auf sie wird in Wiederholung selbst mit einer gewissen Weitschweifigkeit hingewiesen. Hatte er aber denselben gemäß sich ein Bild von der besten Staatsverfassung entworfen, so sah er dagegen rings um sich herum in dem geschichtlichen Treiben seiner Zeit die verworrensten Erscheinungen. Daß es hauptsächlich die Ungleichheiten in den bürgerlichen Verhältnissen wären, die den inneren Zwist und den Aufruhr in den Staaten hervorriefen und daß außerdem auch noch die Begier nach reichem Besitz ein Hauptmoment des Verderbens im staatlichen Leben bilde, davon hatte er sich überzeugt [1]). Und dies leitete seine Aufmerksamkeit auf die Frage, wie jenen Ursachen des Verderbens zu begegnen wäre. Hatte er zuerst aus der sittlichen Idee heraus das Bild einer Staatsform, wie er sie für die beste hielt, entworfen, so kam er später, die Verhältnisse des menschlichen Lebens auf Erden berücksichtigend, darauf, mehr im pragmatischen Sinne die Form einer Staatsverfassung zu finden, von der er hoffen könne, daß durch sie den Uebelständen der in den bürgerlichen Verhältnissen vorhandenen Ungleichheiten und den verderblichen Wirkungen der Sucht nach Reichthum abgeholfen werden dürfte. Nach dieser Idee muß man das Werk über die Gesetze beurtheilen. Denn man muß dabei von dem Gedanken ausgehen, daß Platon gehofft habe, es werde sich in dem Staate die Ruhe erhalten, in welchem die Bürger gleich und frei wären und die Gesetze keine Veranlassung gäben, die Begier nach Reichthum zu reizen.

---

[1]) De leg. p. 705 a. 728 e. 729 a. 736 c. 741. 742. 918. 919. Vergl. De republ. p. 421 e.



Schon gleich zu Anfange seines Werks, im ersten Buche, hatte er gegen die Kreter und die Lakedämonier den Grundsatz vertheidigt, daß es nicht die Hauptaufgabe des Gesetzgebers sein könne, die Einrichtungen für den Staat, den er zu bilden habe, blos für den Zweck zu treffen, ihn recht kriegstüchtig zu machen; sondern daß er vielmehr vorzugsweise seine gesetzgeberische Thätigkeit darauf zu richten habe, daß Friede und Einigkeit unter den Mitgliedern der Gemeinde hergestellt und erhalten würden und daß sie für alle Zeiten in Freundschaft miteinander lebten [1]). Für die Erreichung dieses Zweckes hielt er aber vor Allem vonnöthen, daß die Gefahren eines übermäßigen Reichthums sowohl als auch der Armuth und Dürftigkeit aus dem Staate verbannt würden. Nur ein mäßiges für die Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse genügendes Vermögen wollte er den Bürgern gestattet [2]), Arme und Dürftige aber aus dem Staate verbannt wissen, weil diese letzteren leicht auf den Gedanken kommen könnten, sich der Güter derer, die etwas besäßen, zu bemächtigen [3]). Auch keinem Anderen sonst noch, der etwa schlechter Gesinnung wegen dem Staate Gefahr drohen könnte, sollte die Aufnahme gestattet werden.

So sollte bei Gründung der Kolonie dafür gesorgt werden, daß nur lauter tugendhafte Bürger in die Gemeinde aufgenommen würden. Die Bestimmung der Zahl derselben wird von der Beschaffenheit des Landesgebiets abhängig gemacht, über die man erst dereinst bei Anlegung der Kolonie würde Erkundigungen einziehen können. Dies Gebiet soll in gleichen Theilen an die Bürger, die dafür verpflichtet werden, für die Vertheidigung des Landes die Waffen zu tragen, vertheilt werden [4]). Zum Eigenthum wird es ihnen aber nicht übergeben. Sie sollen sich vielmehr stets daran erinnern, daß die ihnen

---

[1]) Platon. de leg. L. 1. p. 626. 627 e.
[2]) A. a. O. L. 5. p. 728 e. 729.
[3]) A. a. O. p. 735 e. 736 a.
[4]) A. a. O. L. 5. p. 737 c.

liehenen Aecker nicht weniger das Eigenthum der Gemeinde
e das ihrige sei. Denn als oberster Grundsatz, nach wel-
m im vollkommensten Staate Alles einzurichten wäre, wird
h noch der aufgestellt, daß unter Freunden Alles gemein
n müsse, zugleich aber auch dabei bemerkt, daß die Zeit und
: Geist derselben, das Geschlecht und die Art, wie es er-
hrt und erzogen wäre, eine strenge Durchführung jenes
undsatzes nicht gestatte [1]). Nichtsdestoweniger jedoch sei
rauf strenge zu halten, daß die Zahl der Feuerstellen in
em ursprünglichen Bestande verbleibe und derselben nicht
niger noch mehr würden [2]). Jeder Hausvater müsse ver-
ichtet werden, nur einem seiner Söhne, den er am geeignet-
n halte, die Wirthschaft fortzuführen, sein Landgut zu ver-
ichen, damit dieser, wenn jener gestorben wäre, die Pflichten
jen die Götter, die Familie, das Vaterland, die Lebenden
d Todten übernehmen könne. Die Bevölkerung dürfe die
sprüngliche Zahl der Familien nie überschreiten; gegen Ueber-
lkerung oder gegen Entvölkerung aber wären Maaßregeln
ergreifen [3]).

Daß auch der Besitz beweglicher Güter wie der Landbesitz
ter den einzelnen Familien gleich vertheilt sein möchte, dies
llte Platon zwar auch als wünschenswerth auf; doch meinte
daß es selbst nicht einmal in der neu zu gründenden Ko-
[illegible] bewerkstelligen wäre, da nicht jeder, der an der Stif-
ng derselben Theil nähme, mit einem dem Vermögen des
deren Kolonisten gleichen Vermögen herankommen werde.
gen einen übermäßigen Handels- und Geldverkehr, in wel-
m die Sucht nach Reichthum, die mit der Tugend nie bei-
mmen wohnen noch auf der zur Glückseligkeit führenden
ahn wandeln könne, eifert Platon gar sehr; auch will er in
n zu gründenden Staat für den inneren Verkehr von einem

[1]) Platon. de leg. L. 5. p. 739. 740 a.
[2]) Platon. de leg. L. 5 p. 740 b.
[3]) A. a. O. p. 740 d. e. 741.

Tauschmittel, welches von dem Fremden auch als werthvoll geachtet würde, so wenig etwas wissen wie davon, daß es einem einzelnen Bürger erlaubt würde, Gold und Silber zu besitzen oder Geld auf Zinsen auszuleihen. Für den Bedarf in den Verhältnissen des täglichen Lebens soll eine Münze eingeführt werden, die nur in dem Bereiche des Staats einen Werth habe, außerhalb desselben aber nicht. Geld, welches in ganz Griechenland Werth habe, soll nur der Staat besitzen dürfen, um sich desselben bei Feldzügen und im Verkehr mit fremden Staaten zu bedienen. Der Einzelne, der eine Reise ins Ausland zu machen hätte, solle sich deshalb bei der Obrigkeit melden und bei seiner Rückkehr das, was er noch an allgemeingültigem Gelde bei sich führe, bei der Staatskasse gegen Landesmünze umwechseln. Die Sitte, bei Abschluß von Ehebündnissen Mitgift zu empfangen oder zu geben, sollte verbannt sein.

Zum Theil schlossen sich diese zu machenden Einrichtungen an Grundsätze, worauf die lykurgische Gesetzgebung beruhte. Platon vertheidigt sie aus dem Gesichtspunkte des Zweckes, den ein jeder weiser Gesetzgeber bei Stiftung eines Staats im Auge haben müsse. Ein solcher, meint er, könne nicht die Absicht dessen theilen, der der Menge gewöhnlich als ein guter Gesetzgeber erscheine, die nämlich, den Staat so mächtig und reich an Gold und Silber zu machen wie möglich und die Herrschaft desselben über Länder und Meere auszubreiten. Der wahre Zweck des guten Gesetzgebers müsse vielmehr darin bestehen, dafür zu sorgen, daß Tugend und Glückseligkeit das ganze Bereich des Staatslebens durchdringe; der Tugend und Glückseligkeit aber ständen Macht und Reichthum feindselig gegenüber [1]).

Als Hauptzweck, dessen Erreichung bei dem Entwurfe des Planes zu einer, nicht für Heroen, sondern für Menschen geeigneten und möglichen Verfassung dem Geiste Platons vor-

[1]) A. a. O. p. 742. 743.

schwebte, ist der anzusehen, der gefährlichen Macht des Reichthums zu begegnen [1]). Was er für das Vortrefflichste hielt, war dies, daß gleich bei der Stiftung eines Staats ein jeder Bürger ein gleiches Vermögen hinzubrächte. Daß aber auf ein solches Verhältniß nicht zu rechnen wäre, mußte er sich gestehen, und so zu der Ueberzeugung sich bekennen, daß es unmöglich sei, Ungleichheit des beweglichen Vermögens der Bürger gänzlich abzuwehren. Hiernach erachtete er, damit nach Billigkeit die bürgerlichen Lasten sowohl wie die bürgerlichen Aemter vertheilt würden, es für nothwendig, nach der Schatzung die Bürger in vier Klassen einzutheilen. Als Grenze der Armuth bestimmt er den Werth und Besitz des für jeden Bürger gleichen Landlooses, welches unter keiner Bedingung veräußert werden dürfte, so daß Veränderungen in Beziehung auf den Landbesitz unmöglich gemacht werden sollen. Sein bewegliches Vermögen aber bis auf das Doppelte, das Dreifache und Vierfache jenes Werths zu vermehren, soll jedem Bürger erlaubt sein.

Damit im Widerspruch behauptet Aristoteles [2]), Platon habe die Vermehrung des Vermögens bis auf das Fünffache des geringsten Besitzes gestattet. Wie dieser Widerspruch zu erklären ist, mögen Andere erläutern; hier kommt es nur auf die Bemerkung an, daß Platon überhaupt der freien Verfügung über bewegliches Eigenthum eine gewisse Grenze gesetzt wissen wollte. Was Jemand auf irgend eine Weise über diese Grenze hinaus erwarb, sollte unter schwerer Strafe in die Staatskasse und in die Tempel der Schutzgötter der Stadt abgegeben werden. Was aber Jeder unterhalb des festgesetzten Maaßes besaß, das sollte er, dem Werthe desselben nach, in die von der Obrigkeit geführten Steuerrollen eintragen lassen, damit danach seine Schatzung und die Klasse bestimmt werde, in welcher er bei der Wahl der Mitglieder des Verwaltungsraths

[1]) A. a. O. p. 853 c.

[2]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3. §. 8. c. 4. §. 2.

Antheil zu nehmen habe. Als Maaß für den Eintritt in die erste Klasse wurde der Besitz eines Vermögens vom Werthe von vier Landloosen bestimmt; für die zweite Klasse der von drei Landloosen; für die dritte Klasse der von zwei Landloosen; dessen Reichthum aber den Werth von einem Landloose nicht überschritt, der sollte in die vierte Klasse versetzt werden. Dabei sollte aber nicht mit in die öffentliche Schatzung aufgenommen noch mitgerechnet werden, was Jeder für seinen täglichen Gebrauch bei sich führte. Der Betrag dieser Summe ward für die erste Klasse auf vier Minen, auf den Werth von etwas mehr als 90 Thaler unseres Geldes festgesetzt; für die zweite Klasse auf drei Minen, für die dritte Klasse auf zwei Minen und für die vierte Klasse auf eine Mine [1]).

Nachdem auf diese Weise bei sonstiger Gleichstellung in Beziehung auf bürgerliche Berechtigung die Eintheilung des Volks nach Verschiedenheit des Vermögens und der Schatzung bestimmt worden ist, wird auf die Frage über die Vertheilung der obrigkeitlichen Gewalt übergegangen. Als die zwei Hauptgegenstände in dieser Beziehung werden erstens bezeichnet die verfassungsmäßige Bestimmung der obrigkeitlichen Aemter, wie vieler es deren bedarf und welche Form bei der Besetzung derselben zu beobachten sei; zweitens die Gesetze, die als Regel für die Beamten aufzustellen wären, welcher Art, wie viele und welcher Beschaffenheit [2]). Doch wird noch dabei bemerkt, daß es auf die Gesetze allein nicht ankomme; denn wie weise die Gesetze auch abgefaßt sein möchten, es würde dem Staate nichts helfen, vielmehr ihm zum großen Schaden und Unheil gereichen, wenn ungeschickte und unfähige Beamte mit ihrer Ausführung beauftragt wären. Es wäre daher nöthig, daß Jeder, der zu einem öffentlichen Amte berufen werde, ehe er es anträte, genügende Rechenschaft ablege von seiner bisherigen Führung, wie von der seiner Verwandten, seit seiner Jugend

[1]) De leg. p. 744 c. 754 e.

[2]) A. a. O. p. 735 a. 751 a.

bis zum Augenblicke seiner Wahl, und weiter auch wäre erforderlich, daß diejenigen, die ihre Stimmen bei der Wahl abzugeben hätten, nachwiesen, daß sie eine den Sitten und Gesetzen angemessene Erziehung genossen hätten. Vor Allem ward daher ein sittenrichterliches Amt für nothwendig erachtet, welchem die Leitung der Wahlen übertragen würde und dessen Mitglieder überhaupt auch unter dem Namen von Gesetzeswächtern über die Aufrechthaltung der Gesetze zu wachen hätten. Bis das bürgerliche Leben in der neu zu gründenden Kolonie sich etwas befestigt haben würde, und die Bürger selbst sich näher hätten kennen lernen, sollten von denen, die aus Knossos mitzögen, Neunzehn und von den anderen Theilnehmern Achtzehn bestimmt werden, um als Rath von Siebenunddreißig-Männern das Amt der Gesetzeswächter zu führen. Die Athenienser und Lakedämonier werden weniger als die Bürger aus der alten Minosstadt für geeignet gehalten, bei der Ertheilung jener Würde einen Vorzug zu genießen, weil, wie geäußert wird, sie sich zu sehr zu überschätzen pflegten [1]).

Wenn der Staat erst einige Festigkeit gewonnen haben würde, dann sollte die Wahl der Gesetzeswächter auf folgende Weise vorgenommen werden. Alle Bewaffneten, die zu Fuß oder zu Roß dienten und nach ihrem Alter einen Krieg mitgemacht hatten, sollten als Wahlmänner zu jener Wahl berufen werden. Die Wahl sollte in dem Tempel der Stadt, der als der heiligste geachtet ward, vorgenommen und die Stimmtafeln auf dem Altar niedergelegt werden. Wer gegen eine abgegebene Stimme eine genügende Einwendung glaubte machen zu dürfen, hätte das Recht, die Tafel wegzunehmen und an einem öffentlichen Ort niederzulegen, wo sie dreißig Tage verbliebe. Dreihundert Stimmtafeln, gegen die kein Einwand sich erhoben, hätte der ganzen Stadt der Magistrat dann vorzulegen, die wieder das Recht haben sollte, anzuneh-

---

[1]) A. a. O. L. 6. p. 751 b. 753 c.

men oder abzulehnen, und dann wären wieder zum zweiten Mal hundert Stimmtafeln der ganzen Gemeinde vorzulegen, und zum dritten Mal aus Hundert nach Stimmenmehrheit Siebenunddreißig zu wählen, deren Geschäft in der Leitung der Wahl, in Bewachung der richtigen Ausführung der Gesetze und endlich in der Aufbewahrung der Steuerrollen bestehen würde [1]). Länger wie zwanzig Jahre sollten sie nicht im Amte bleiben, und vor dem funfzigsten Jahre ihres Lebensalters nicht dazu berufen werden; wer aber erst im sechszigsten Jahre seines Lebensalters erwählt würde, der dürfte das Amt nur zehn Jahre bekleiden, da es nicht gestattet sein solle, daß wer über siebenzig Jahre alt wäre noch fernerhin Gesetzeswächter verbleibe [2]).

Außer dem, was als Hauptamt den Gesetzeswächtern oblag und wovon im Vorhergehenden die Rede gewesen ist, wurde ihnen auch noch das Recht zugestanden, den Vorschlag zu haben bei der Wahl der obersten Heerführer. Das Wahlrecht selbst sollte allen denen anheimfallen, die zu ihrer Zeit die Waffen getragen hatten oder noch unter den Waffen ständen. Jedem, der dafür halte, daß bei dem Vorschlage Jemand übergangen wäre, der würdiger sei als ein Anderer, der vorgestellt, sollte es gestattet sein, beide namhaft zu machen, und zu verlangen, daß die ganze Wahlversammlung durch Aufhebung der Hände darüber entscheide, wer als der würdigste zu erachten sei, um zur Wahl zugelassen zu werden. Nach Mehrheit der Stimmen sollten alsdann drei Heerführer ernannt und mit der Führung des Heeres beauftragt werden, nachdem sie sich wegen ihrer bisherigen Führung in ihrem Leben seit ihrer Jugend ausgewiesen hätten. Ihnen würde es zustehen, die Vorschläge zu machen für die Wahl der zwölf Hauptleute der einzelnen Schaaren der zwölf Bezirke der Stadt, und außerdem auch

---

1) A. a. O. p. 753 b. c. d. 754 d.

2) A. a. O. p. 753 b. c. d. 754 d. 755 a. b.

ne[illegible]r die leichten Truppen und Bogenschützen die Anführer zu [illegible]nennen [1]).

Ueber die Erwählung des Verwaltungsraths gab Platon eine sehr verwickelte Anordnung an. Er wollte, daß derselbe aus dreißig mal zwölf, also aus dreihundertundsechszig Männern bestehe, so daß, wenn die ganze Zahl durch vier getheilt würde, für jede der vier Klassen, aus deren Kreisen sie zu erwählen wären, neunzig sich ergeben würden. Durch Wahl ernannt werden sollten sie auf folgende Weise. Am ersten Tage der Wahl sollte die gesammte Bürgerschaft der Stadt versammelt werden, um Theil an der Wahl der Männer aus der ersten Klasse zu nehmen, und wer sich davon zurückhalten werde, sollte einer bestimmten Geldstrafe verfallen sein. Die abgegebenen Stimmen wären sofort in ein Verzeichniß einzutragen. Am nächsten Tage darauf wäre in ganz gleicher Weise die Wahl aus den Bürgern der zweiten Klasse anzustellen. Für die Wahl der Bürger aus der dritten und vierten Klasse wurden jedoch schon andere Bestimmungen beliebt. Theil zu nehmen an der am dritten Tage vorzunehmenden Wahl der Bürger aus der dritten Klasse sollten nur die Mitglieder der drei ersten Klassen bei Geldbuße verpflichtet sein. Denen, die zur vierten Klasse gehörten, ward es freigestellt, ob sie zur Wahl erscheinen wollten oder nicht und ein gleicher Erlaß von dieser Pflicht ward denen aus der dritten Klasse für die am vierten Tage anzustellende Wahl der Mitglieder des Verwaltungsraths aus der Zahl der Bürger geringster Schatzung gewährt. Diese Letzteren sollten am vierten Tage auch nicht zur Theilnahme an der Wahl verpflichtet werden, wohl dagegen die Bürger zweiter Schatzung bei dem Dreifachen der Buße des ersten Tages und die Bürger erster Schatzung bei dem Vierfachen jener Buße. Am fünften Tage wäre von Seiten der Behörden das Verzeichniß der Namen aller derer, für die sich Stimmen erklärt hatten, der Bürgerschaft mitzu-

[1]) A. a. O. p. 755 c. 756.

theilen, und Jeder aus der Zahl derselben hätte dann [illegible] Buße des Ausbleibens am ersten Tage seine Stimme [illegible] der in jenem Verzeichniß Genannten abzugeben. Wäre auf diese Weise eine Wahl von hundertundachtzig Männern aus jeder Klasse zustandegekommen, dann sollte endlich die Entscheidung des Looses zu Hülfe gerufen und dadurch aus der Zahl von Hundertundachtzig die Hälfte ausgewählt werden, so daß für jede Klasse neunzig Mitglieder des Verwaltungsraths ernannt würden, die für die Dauer eines Jahres ihr Amt inne hätten [1]).

Durch ein nach diesem Entwurfe abgefaßtes Wahlgesetz, glaubte Platon, werde dafür gesorgt werden können, den Ausbrüchen aufrührerischer Bewegungen zuvorzukommen, und dies war ja der Hauptzweck, der seinem Bewußtsein bei dem Entwurfe zu jener Verfassung, die er als die zweitbeste aufstellte, vorschwebte. Er sprach dabei die Ueberzeugung aus, daß es keine richtigere Politik geben könne, als die, bei Verleihung von Aemtern und Ehrenstellen die Verdienste zum Maaßstabe zu nehmen und die höheren denjenigen zu übertragen, die sich durch Tugend auszeichneten, die niedrigeren aber denen, deren Tugend und Bildung sich als geringer erweise. Der Staat sei nicht zu gründen, behauptete er, auf die Macht einiger Herren, noch auf die eines Einzigen oder auf Volksherrschaft, sondern vielmehr auf das Recht, welches durch eine dem Verhältnisse der Ungleichheit verschiedener Naturen entsprechende gleichmäßige Vertheilung von Rechten bedingt sei. Da es indeß kaum möglich wäre, in der Anwendung auf die einzelnen Fälle jenes Verhältniß stets richtig zu ermessen, so dürfe auch, wenn Unruhen und Aufruhr vom Staate ferngehalten werden sollten, nicht jene andere Art von Gleichheit, bei deren Bestimmung nicht das Verhältniß natürlicher oder durch Erziehung gewonnener Vorzüge, sondern blos die Zahl als Maaß diene, nicht gänzlich außer Acht gelassen werden. Die bei der An-

[1]) A. a. O. p. 756.

[illegible] des Looses beachtete Gleichheit müsse vielmehr auch [illegible]tigt werden; denn Niemand vermöge das wahre und richtige Verhältniß der Gleichheit mit vollkommener Sicherheit zu durchschauen. Das Urtheil darüber stände allein dem Zeus zu und deshalb müsse man bei dem Loose Hülfe suchen und zugleich dabei den Gott und das gute Glück darum anrufen, daß das Loos so geleitet werde, wie es der Gerechtigkeit am meisten entspräche [1]).

Eine beim ersten Anblick freilich etwas auffallende Bemerkung, die auch in seiner Feindseligkeit gegen ihn Aristoteles zum Gegenstande seines Vorwurfs benutzt [2]), macht Platon über das von ihm entworfene Wahlgesetz, indem er äußert, daß dasselbe die Mitte halte zwischen dem monarchischen und demokratischen Prinzip. Aristoteles aber meint, daß diese Verfassung gar nichts Monarchisches enthalte und weil die Wahlformen an Eigenthumsverhältnisse geknüpft wären, auch ein offenbares Streben, die höchsten Aemter in die Hände der Reichen zu bringen, hervorträte, sie mehr zu einer mit demokratischen Elementen gemischten Oligarchie sich hinneige. Im eigentlichen Sinne trägt indeß diese Verfassung keinesweges einen oligarchischen Charakter an sich, indem sie nämlich nicht das Recht auf Herrschaft von der Schätzung abhängig macht. Wahrhaft oligarchisch im hellenischen Sinne war nur die Verfassung, in welcher das Recht Ehrenämter zu bekleiden von der Schatzung abhängig gemacht wurde, und dabei kam es am häufigsten vor, daß reiche Familien sich in dem Besitze der höheren Aemter und so auch der Herrschaft erhielten. Platon will aber die überhaupt nur auf ein Jahr übertragene Berechtigung zur Herrschaft nicht an die Schatzung, sondern an die Wahl geknüpft wissen und läßt dabei auch noch die Entscheidung durch die demokratische Form des Looses zu. Was am allerwenigsten einen oligarchischen Charakter an sich trägt, ist

---

[1]) A. a. O. p. 757. 758.

[2]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3. §. 11.

die Bestimmung, nach welcher Bürger aus allen vier [illegible] in der Zahl von neunzig Sitz und Stimme im höch[illegible] waltungsrath haben sollen. Wenn nach Eigenthumsverhältnissen die Klassen für die Wahlen auseinandergeschieden werden sollten, so lag dem durchaus nicht der Gedanke zu Grunde, das Recht der Herrschaft auf die Macht des Reichthums zu gründen; sonst hätte ja der vierten Klasse keine Vertretung im Verwaltungsrathe zu Theil werden können. Jene Scheidung bezog sich vielmehr theils wohl auf den Gedanken an eine billige und verhältnißmäßige Vertheilung der öffentlichen Lasten, die jährlich nach obrigkeitlicher Bestimmung auf verschiedene Weise, entweder nach dem Eigenthum oder dem Einkommen geschehen sollte [1]; theils auf die an und für sich gewiß nicht ungegründete Ansicht, daß in dem Maaße, wie Jemandem ein behagliches Leben eröffnet wäre, ihm Veranlassung sich darböte, Tugend und Bildung in sich zur Entwickelung zu bringen. Im Allgemeinen knüpfte sich schon an die Bestimmungen über die Gränze der Armuth und die des Reichthums das Bedürfniß einer Schatzungseinrichtung an. Im Besonderen aber erwog Platon, daß diejenigen, die dazu berufen würden, sich der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten zu unterziehen, in Umständen sich befinden müßten, in denen sie von der Sorge für ihre eigenen Angelegenheiten möglichst befreit wären, und Muße hätten, der Sorge für die öffentlichen Angelegenheiten sich zu widmen. Aus diesem Grunde hielt er es für ersprießlich und verlangte, daß bei der Besetzung gewisser unter der Aufsicht des Verwaltungsrathes stehender Aemter die Schatzung eines jeden Bürgers mit in Berücksichtigung gezogen werde. Eigentlich oligarchisch wäre indeß auch diese Maaßregel, wie er sie eingeführt wissen wollte, nicht gewesen. Denn er machte mit Berücksichtigung der Schatzung, nur als einer Bedingung, die Ernennung zum Amte von dem Aufrufe irgend eines Bürgers jeder Schatzung, von der Wahl

[1]) De leg. p. 955 d.

und zugleich von der Entscheidung durchs Loos abhängig [1]). Wenn er allen Bürgern zwar den freien Besuch der Volksversammlungen eröffnet, denen von der ersten und zweiten Schatzung aber nur die Verpflichtung dazu unter Buße auferlegt wissen und denen von der dritten und vierten Klasse es außer in dem Falle eines erlassenen bestimmten obrigkeitlichen Befehls frei gestellt sein lassen wollte, ob sie die Versammlung besuchten oder nicht [2]): so knüpften sich diese Bestimmungen gründsätzlich ohne Zweifel mehr an den Gedanken, daß die ärmeren Bürger wegen der Sorge für ihre eigenen Angelegenheiten keine Zeit hätten, immer an den Volksversammlungen Theil zu nehmen, als an einen politischen Pfiff, sie davon fern zu halten. Die ganze Eintheilung der Bürger nach der Schatzung, die als eine eigentlich ständische nicht angesehen werden kann, und die darnach abgemessenen Bestimmungen für die Form, in welcher die Beamtenwahlen vorgenommen werden sollten, beruhten in der Absicht, die Vermögensverhältnisse dergestalt zu ordnen, daß dem Entstehen gefährlicher, die Ruhe des Staats bedrohender Kämpfe, wie sie sich in den hellenischen Städten in einem zu schroffen Gegensatz von Armuth und Reichthum nur zu leicht erzeugten, vorgebeugt werde. Jedem Bürger sollte dabei zugleich die Möglichkeit eröffnet werden, nach dem in der Wahl sich aussprechenden Urtheile über ihn in Verbindung mit der Entscheidung des Looses, in welcher ein Göttersspruch gegeben werde, in den höchsten Verwaltungsrath erhoben Theil zu gewinnen an der Ausübung obrigkeitlicher Gewalt und so gleiche Berechtigung an der Herrschaft zu haben, der allgemeinen Ordnung sich fügend frei dem Gesetz dienend, sei er mit der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten beauftragt oder habe er keinen Theil daran [3]).

Das Prinzip der Ordnung und Uebereinstimmung, welches

[1]) A. a. O. p. 763 c.

[2]) A. a. O. p. 764.

[3]) A. a. O. p. 715 c. d. e. 762 e. 832 d.

ihm das der Weisheit und Tugend ist, und dessen Geltendmachung er für den Zweck des staatlichen Lebens ansieht [1]), ist für Platon zugleich das, worin ihm zufolge das Wesen dessen beruht, was als das wahrhaft Königliche zu achten. In solchem Sinne spricht er vom Königlichen in jener Stelle, in welcher er sagt, daß nach dem von ihm aufgestellten Gesetze für die Beamtenwahlen die Mitte zwischen dem Monarchischen und Demokratischen gehalten werde [2]). Er meint ohne Zweifel damit, daß nach der von ihm vorgeschlagenen Einrichtung unter Bürgern, die an Gleichheit der Rechte Theil haben sollen, das richtige Verhältniß zwischen der Berechtigung zu herrschen und der Verpflichtung zu gehorchen hergestellt werden würde. Das Monarchische, wovon er redet, fällt hier auf die Seite der Berechtigung zu herrschen, das Demokratische auf die Seite der Verpflichtung zu gehorchen. An Beidem würde, wie Platon meint, freien und gleichen Bürgern in einem nach der Gerechtigkeit abgemessenen Verhältnisse Theil gewährt, die Willkühr der Alleinherrschaft sowohl wie die der Volksherrschaft durch das Gesetz gebändigt und Gründe zur Unzufriedenheit würden unter Verhältnissen, die so geordnet wären, nicht vorhanden sein. Man kann hier, um das, was er aussprechen wollte, recht klar zu machen, auf das in Vergleichung der Herrscherkunst mit der Webekunst gern und mehrfach von ihm gebrauchte Bild verweisen. Nach seinem, dem Verhältnisse der Natur und Erziehung, die jeder genossen, gemäß bestimmten Begriffe der Gleichheit waren sittliche Unterschiede gesetzt, die er bildlich auf die Ungleichheit der verschiedenen beim Weben in Anwendung gebrachten Wolle zurückführte. Wie nämlich bei jedem Gewebe die Fäden des Aufzuges und die des Einschlages nicht von gleicher Beschaffenheit sein dürften, sondern jene von stärkerer und festerer Natur, diese weicher und nachgebender sein müßten, so auch, meinte

[1]) A. a. O. p. 705 d. 716 c. d. 743. 853 b.

[2]) A. a. O. p. 756 e.

er, verhalte es sich im Staatsgewebe [1]). Die Fäden des Aufzuges entsprachen ihm dabei den Richtungen des Herrschens, die des Einschlages denen des Gehorchens und wo Herrschaft und Gehorsam in ein richtiges Verhältniß zu einander gesetzt wären, da sei die rechte Mitte gefunden zwischen königlicher und volksthümlicher Berechtigung.

Dies galt ihm bei Entwerfung der Verfassung des gesetzlichen Bürgerstaats als oberster Grundsatz in Beziehung auf die innere Verwaltung des Staats. Wenn dieser Grundsatz überall durchgeführt werde, dann, meinte er, würde am besten Ruhe und Ordnung sich erhalten. Wie indeß ein Schiff inmitten des Meeres Tag und Nacht der Wächter bedürfe, so auch bedürfe der Staat, inmitten der Bewegungen benachbarter Staaten belegen, stets Beunruhigungen aller Art und selbst auch der Gefahr des Verlustes der Selbstständigkeit ausgesetzt, einer fortgesetzten sorgfältigen Obhut. Deshalb besonders bedürfe es der Obrigkeiten, und es sei nothwendig, daß diejenigen, die mit der Führung und Leitung der Angelegenheiten beauftragt wären, täglich und nächtlich im Dienste sich abwechselten, damit niemals der Staat ohne Hut sei. So müßte stets ein Theil der Mitglieder des Verwaltungsraths der Angelegenheiten des Staats warten, über das, was in den benachbarten Staaten vorgehe, wachen und zugleich einen Verkehr mit denselben unterhalten. Auch müsse der Verwaltungsrath, dem die Obhut über die Angelegenheiten des eignen Gemeindewesens obliege, seiner Amtspflichten wegen stets berechtigt sein, die Volksversammlungen zu berufen und wieder aufzulösen, sei es ordentlich oder außerordentlich. Weil aber, wenn zu viele unmittelbar in die Verwaltung eingriffen, sie nicht mit dem gehörigen Bedacht geleitet werden würde und auch die einzelnen Mitglieder des Raths der Muße bedürften, um ihre eigenen Angelegenheiten besorgen zu können, so sei es zweckmäßig, den Rath in zwölf Theile zu theilen, und abwechselnd nur einem

[1]) A. a. O. p. 734 e. Vergl. Aristot. a. a. O. L. 2, c. 3, §. 8.

Zwölftheil monatlich die Sorge für die Staatsangelegenheiten anzuvertrauen. Jeder, der so für den bestimmten Monat in den Dienst berufen werde, habe sich alsdann desselben eifrigst anzunehmen und sich ihm ganz und gar zu weihen.

Außer und neben dem oberen Verwaltungsrath wäre indeß auch noch Unterbeamte zu bestellen, die das Geschäft übernähmen, für die Straßen und Wege des Gebietes der Stadt, für die Wohnörter und Gebäude, die Häfen, den Markt, Quellen und Brunnen, die geheiligten Oerter und Tempel und dergleichen Aehnliches zu sorgen. Für diesen Zweck sollten dreierlei Arten von Beamten, Stadtwächter, Marktwächter und für die geheiligten Oerter und Tempel Priester und Priesterinnen bestellt werden. Theils könne man ihre Ernennung von der Wahl, theils vom Loose abhängig machen. Die Wache über die Sicherheit der Stadt wäre den Befehlshabern des Heeres anzuvertrauen; über die ländlichen Gebiete der Umgebung der Stadt aber hätten die in jedem Bezirk zu ernennenden Landwächter zu wachen, denen aus den einzelnen Bezirken auszuhebende junge Mannschaft zu Seite zu setzen wäre. Das ganze Gebiet sei in einen guten Befestigungszustand zu setzen und dabei durch wohl angelegte und in gutem Stande gehaltene Straßen und Wege für erleichterte Verbindungen zu sorgen. Auch wären außerdem die Landwächter für die Anlage und Erhaltung eines guten Bewässerungssystems in Anspruch zu nehmen [1]).

Man sieht aus diesen allgemeinen Umrissen von den Verwaltungsformen, die Platon, dabei im Einzelnen sehr ausführlich in Anordnungen sich ergehend, für seinen Bürgerstaat sich ausgedacht hatte, welch einen ganz anderen Standpunkt er bei dem Entwurf zur Verfassung dieses Staates eingenommen, als von welchem aus er das höchste Urbild staatlichen Lebens, was er in seinem Geiste trug, geschildert hat. Von diesem letzteren aus würdigte er den Verhältnissen des irdischen Lebens nur

1) A. a. O. L. 6. p. 758. 759. 760.

einer sehr geringen Aufmerksamkeit und verlieh ihnen eigentlich nur Bedeutung inwiefern er durchaus dazu genöthigt war in Betracht der äußeren natürlichen Bedürftigkeit des Menschen auf Erden, die anzuerkennen er sich nicht erwehren konnte. Von jenem anderen Standpunkte aus aber gab er schon mehr dem Fleische nach, wandte seinen Blick nicht mehr bloß auf das reine Bild der Sittlichkeit und Tugend hin, sondern gedachte dem Menschen auch ein behagliches Leben auf Erden zu gründen. Das eine Mal hatte ihm das Bild des griechischen Heroenlebens, das der heraklidischen Dorer vorgeschwebt; das andere Mal dagegen war es ihm zum Bewußtsein gekommen, wie es auch zu den Aufgaben des Menschen gehöre, auf Erden sich anzusiedeln und hier eine Heimath sich auszubilden, in welcher er sich wohl und behaglich fühle. Darum berücksichtigte er von diesem zweiten Standpunkte aus und vielfach dabei sehr ins Einzelne gehend die Verhältnisse des irdischen Lebens in einer Weise, an die in der Betrachtung vom ersten Standpunkte aus gar nicht gedacht ward. Die Gelegenheit des Orts, die Pflege des Bodens und was sonst noch alles den Kreisen des äußerlichen wie natürlichen Daseins anheimfallen mag, kam in Betracht; so auch die bestimmtere Ordnung des Verkehrs unter den Menschen in ihrem Leben auf Erden. Im vollkommensten Staat sollte nur eigentlich durch Erziehung der Zweck erstrebt werden, die Menschen zur Tugend zu führen, auf daß in ihrer Gemeinschaft das Gute seine Darstellung finde, und das in einer so gearteten Gemeinschaft Streit über Einzelrechte entstehen könne, ward kaum für möglich geachtet. In Liebe und Milde hatten die Wächter im Leben der Freunde, denen alles gemein sein sollte, die Harmonie aufrecht zu erhalten und was den dritten Stand betrifft, so sollten nach der Idee Platons offenbar alle Streitigkeiten, die etwa unter den Mitgliedern desselben hätten entstehen können, auf außergerichtlichem Wege durch die Wächter ersten Standes beseitigt werden. Für diesen Staat wollte er gar

keine, Einzelrechte betreffende Gesetzgebung, noch eine darauf sich beziehende Gerichtsverfassung, da sie unnöthig seine würde.

In Rücksicht auf den Bürgerstaat aber war er ganz anderer Ansicht. In Beziehung auf diesen legte er auf die Gerichtsverfassung das höchste Gewicht, indem er behauptete, [illegible] kein Staat in der That ein Staat sei, wenn nicht ordnungsmäßige Gerichtshöfe in demselben bestellt wären. Dabei hielt er an dem Grundsatz fest, daß jeder Bürger so [illegible]glich Theil an der Ausübung der Einzelrechte betreffenden Gerichtsbarkeit haben müsse; denn wer davon ausgeschlossen würde, könne sich nicht als Bürger betrachten [1]. Bei weitem das beste Gericht sei ein solches, dessen Mitglieder durch Wahl der Parteien nach gemeinsamer Uebereinkunft bestellt würden. Deshalb sei es angemessen, daß diejenigen, die in Streit befangen wären, zuerst sich an ihre Nachbaren und Freunde wendeten und besonders an solche, die von der Sache, über die es sich handele, unterrichtet wären. Wenn aber auf diese Weise die Sache nicht zur Entscheidung käme, möchte dieselbe an das Stammesgericht gebracht werden, wie ein solches in jedem der zwölf Gauen, um den Bewohnern derselben schleunigst Recht zu sprechen, in der Art zu errichten wäre, daß es mit unbestechlichen Männern nach Entscheidung durchs Loos bestellt würde. Käme die Sache aber auch hier nicht zur Ausgleichung, so wäre schließlich das höchste Gericht zu suchen, welches kraft staatlicher Machtvollkommenheit den letzten entscheidenden Spruch zu ertheilen habe, und in der Art zu bestellen sei, daß am letzten Tage vor dem neuen Jahre alle Magistratspersonen der Stadt, sowohl diejenigen, deren Amt ihnen nur auf ein Jahr ertheilt wäre, als auch diejenigen, deren Amtsdauer eine längere Zeit betrüge, in einen Tempel der Stadt sich zu versammeln hätten, um hier nach abgelegtem Eide von den Mitgliedern jeder einzelnen Behörde einen Mann zu erwählen, den sie für den besten und geeignetsten hielten,

[1]) A. a. O. p. 768 b.

um das kommende Jahr hindurch den Bürgern der Stadt Recht zu sprechen. Nachdem so die Richter bezeichnet wären, sei jedoch noch deren Bestätigung durch eine von den Wahlmännern selbst angestellte Prüfung nöthig; wenn nicht Jeder dieselbe bestände, so wären an die Stelle der Durchgefallenen Andere in der angegebenen Weise zu erwählen. Diese so ernannten Richter hätten im Laufe des Jahres öffentliche Gerichtssitzungen im Beisein aller Behörden der Stadt zu halten; wer von den Bürgern dabei gegenwärtig sein wollte, dem sollte es frei stehen. Ein etwaiger Zweifel, ob von Seiten eines Richters Böswilligkeit im Urtheilsspruche vorgekommen, wäre der Beurtheilung der Gesetzeswächter anheimzustellen [1]). Diesem Gericht, dem bloß die letzte und höchste Entscheidung bei Streitigkeiten der einzelnen Bürger untereinander zustehen sollte, wollte Platon noch ein anderes hohes Gericht zur Seite gesetzt wissen, vor welches die Anklagen gegen einen Bürger, daß er gegen den Staat Unrecht übe und demselben Schaden verursache, gebracht würden. Die richterliche Entscheidung über Staatsverbrechen sollte ans Volk gebracht werden, weil durch ein Verbrechen gegen den Staat Alle verletzt und sich beleidigt fühlen würden, wenn sie sich bei dem Gericht über ein solches nicht herbeigezogen sähen. Die Untersuchung in Rücksicht auf ein solches Verbrechen wäre indeß dreien der höheren Behörden zu übergeben, über die Kläger und Angeklagte sich zu vereinigen hätten und für den Fall, daß eine solche Vereinigung nicht zustande käme, der Verwaltungsrath zu entscheiden habe [2]).

Es erhellt sehr deutlich und klar auch aus den Formen, die Platon für die Gerichtsverfassung seines Bürgerstaats geltend gemacht wissen wollte, mit welchem Eifer er in seinem Alter über die Art und Weise nachgesonnen habe, in welcher es zu ermöglichen sein würde, auf dem Wege der Gesetzgebung die Veranlassungen zur Unzufriedenheit zu verbannen. Bei

[1]) A. a. O. p. 767.

[2]) A. a. O. p. 768. Vergl. L. 9. 12 p. 956. 957.

seinen Ent[illegible] für das Gesetz über die Beamtenwahl sowie für die Gerichtsverfassung schwebte ihm nur der Gedanke an die Erreichung dieses Zweckes vor. Was heutigestages als die Hauptsache in Rücksicht auf Verfassungsangelegenheiten angesehen wird, trat bei ihm fast ganz in den Hintergrund. [illegible] Allen Veränderungen, die wirklich Verbesserungen in der Gesetzgebung erwirken könnten, war er zwar keineswegs durchaus abgeneigt [1]); das Rütteln und Schütteln an den [illegible] bestehender Zustände war ihm jedoch durchaus widerwärtig. Er hatte keine Ahnung von dem Gedanken an Maschinen zur Verfertigung von Gesetzen, wie Mancher sie heutigestages in den Kammern der Volksvertretung aufrichten möchte. Ueberhaupt wußte er auch Nichts, was freilich in der geringeren Ausdehnung der Ländergebiete der hellenischen Städte und in der davon abhängenden geringeren Volkszahl lag, von einer an und für sich in Wahrheit niemals zu bewerkstelligenden Vertretung des Volks; in seinem Bürgerstaate sollte jeder Bürger persönlich in der Volksversammlung auftreten und, was auch innerlicher und wesentlicher Wahrheit nach allein möglich ist, persönlich seine Meinung vertreten. Dabei kam es für ihn in Rücksicht auf das, was in den Volksversammlungen zu verhandeln war, der Hauptsache nach und vorzugsweise auf die Wahl derer an, denen auf eine gewisse Zeit die Machtvollkommenheit des Staats und die Herrschaft zu übertragen sei. Das Geschäft der Gesetzgebung aber kam für ihn bei seiner Abneigung gegen Neuerungen jeder Art nicht sehr in Betracht. Er wollte soviel wie möglich den bestehenden gesetzlichen Zustand stets festgehalten wissen, mochte derselbe nun, wie er meinte, durch einen Gott oder durch die Sitte der Vorfahren oder durch einen König oder einen weisen Gesetzgeber bestimmt worden sein. Für die Stadt, deren Gründung beabsichtigt ward, sollte als Grundsatz gelten, daß ohne die höchste Nothwendigkeit an den Gesetzen, wie sie von allem Anfange her

[1]) A. a. O. p. 769 d. e.

durch den Gesetzgeber bestimmt worden wären, niemals etwas geändert werden dürfe. Würde jedoch etwa der Fall eintreten, daß man glaube, in die Nothwendigkeit gesetzt zu sein, eine Umänderung in Rücksicht auf dieses oder jenes Gesetz zu machen, so dürfe man dazu nicht vorschreiten ohne vorher die Meinung aller Behörden sowie des Volks vernommen, ohne alle Orakel der Götter befragt zu haben, und wenn auch nur eine Stimme abrathe, müsse man sich der Aenderung enthalten [1]).

Platon verwies, indem er von der Gefahr, die mit leichtsinnigen Veränderungen in der staatlichen Gesetzgebung verbunden wäre, redete, auf ein bekanntes allgemeines Naturgesetz hin, nach welchem mit Ausnahme des Bösen in allen Dingen Veränderungen sehr gefährlich wären: so die Veränderung der Jahreszeiten, der Winde, der Nahrungsmittel und der Lebensart überhaupt. Er meint, daß die Vorgänge im Geiste und im Gemüthe des Menschen nach einem ähnlichen Gesetze sich bewegten. Ein Jeder habe Ehrfurcht vor den Gesetzen, nach denen er erzogen wäre und fürchte Neuerungen in Rücksicht auf sie, wenn sie durch irgend ein den Göttern zu dankendes günstiges Geschick längere Zeit hindurch in der Art Festigkeit gewonnen hätten, daß Keiner einer Zeit sich erinnern könne, in der es anders gewesen. Um nun jenes Gefühl der Ehrfurcht aufrecht zu erhalten, würde am besten dies dienen, in der Erziehung der Kinder von ihrer ersten Jugend an streng darüber zu wachen, daß in ihnen selbst durch ihr Spielwerk, das sie trieben, der Sinn für Wandelbarkeit nicht erregt werde [2]). Am gefährlichsten sei dabei das, was das geistige Leben berühre, wie der die Seele tief aufregende Gesang: es müsse daher durch ein Gesetz ausdrücklich und unter scharfer Strafe angeordnet werden, daß außer den für die Jugend einmal eingeführten Gesängen und Reigen keine neuen und anderen ein-

1) A. a. O. p. 772 d.
2) A. a. O. p. 797. 798.

geführt werden dürften [1]. Das [illegible] an den Aegyptern ganz besonders zu preisen, daß sie es bei sich niemals erlaubt hätten, in Rücksicht auf die Musenkünste vom Väterlichen abzuweichen und Neuerungen einzuführen [2]. Weil man in den hellenischen Städten an solche weise Gesetze, als an welchen die Aegypter festgehalten, nicht gedacht habe, sei in Hellas die Kunst ausgeartet, Kunstsinn und Kunsturtheil verderbt worden. Bescheidene Scheu des Sinnes und Schaam im Urtheil wäre verschwunden, wie sich dies recht deutlich in den Theatern zeige in dem wilden Gelärm des Zischens und Zujauchzens. Der alte Ernst wäre verschwunden, Unverschämtheit und Frechheit hätten überhand genommen und in Folge dessen in der Kunstwelt die Aristokratie in Theatrokratie sich umgewandelt. Hätte aber die Entwicklung des Kunstsinnes einen solchen Gang genommen, so müsse auch in einer dem entsprechenden Weise die Entwicklung im Staatsleben sich daran anschließen. Der in Frechheit ausgearteten Freiheit müsse gar bald die Zuchtlosigkeit folgen, in welcher man der obrigkeitlichen Gewalt nicht mehr Gehorsam erweisen noch auf die Ermahnungen des Vaters und der Mutter oder gereifter alter Personen hören wolle. Bald käme es dann dahin, daß den Gesetzen Hohn gesprochen, die Heiligkeit des Eides nicht, keine Treue mehr gehalten werde, und man sich um die Götter nicht weiter kümmere. Jene alte titanische Natur gewinne alsdann Uebermacht und die an sie geknüpften Leiden kämen wieder über die Menschheit. Schwere Zeiten werde sie zu erdulden haben ohne auf irgend ein Ende der Uebel hoffen zu können [3].

Solche Zustände schildert Platon, die titanische und die göttliche Natur im Menschen einander gegenüberstellend, gewiß mit Recht als diejenigen, die nothwendig eintreten müßten in Folge sowohl der unbeschränkten Gewaltherrschaft eines Ein-

[1] A. a. O. p. 799. 800.
[2] A. a. O. p. 656 e.
[3] A. a. O. p. 700 e. 701.

zelnen als der zügellosen Ausgelassenheit einer in Frechheit ausartenden Freiheit. Er schließt daran die Bemerkung, wie ein gewisses Maaß in Beidem gehalten werden müsse, und wie nur in dem, was in der Mitte zwischen dem Monarchischen und Demokratischen stehe, die Glückseligkeit zu finden sei, das Unheil aber da walte, wo entweder die Knechtschaft oder die Freiheit ins Maaßlose ausginge.

Die Aufgabe des Gesetzgebers sei die, Dreierlei im Staate herrschend zu machen, Freiheit, Eintracht und Vernünftigkeit [1]). In Rücksicht auf sein Verfahren aber schreibt er ihm eine väterliche oder mütterliche Weise in der Art vor, daß er verlangt, die erlassenen Gebote müßten den Charakter des Liebevollen und Verständigen an sich tragen, nicht aber den des Zwingherrlichen, welchem nach nur gedroht und befohlen werde, Vernunftgründe aber nicht in Anwendung kämen [2]). Zu einer besonderen Pflicht macht er ihm, Sitten, Gewohnheiten, altväterliche Gebräuche und Einrichtungen, was man überhaupt das ungeschriebene Recht nenne, ernstlich zu berücksichtigen und aufrecht zu erhalten; dies Alles werde zwar nicht eigentlich als dem Bereiche der Gesetze angehörig betrachtet, es stände aber in der Mitte zwischen dem, was schon im Gesetze verfaßt und niedergeschrieben, und dem, was noch in das geschriebene Gesetz aufzunehmen wäre. Darin wären die eigentlichen Bande zu suchen, die den gesammten Staat zusammenhielten und der Verfassung ihre Festigkeit gäben. Die Lösung derselben habe zugleich die Auflösung der staatlichen Verhältnisse zur Folge, und diese brächen zusammen, wie die Wände eines Hauses zusammenstürzten wenn die Pfeiler der Mauern aus der Mitte wichen. Wie gut auch Neues gebaut werde auf altem Grunde, wo dieser morsch geworden, da fiele bei wankendem Boden auch das Neue über den Haufen. Dies müsse jeder Gesetzgeber ernstlich bedenken und um so mehr wenn er mit der Absicht

[1]) A. a. O. p. 701 d. e.

[2]) A. a. O. p. 859 a.

umginge, einen neuen Staat zu gründen. Besondere Sorgfalt werde er auf seine Stiftung zu wenden haben in Beziehung darauf, daß sie in allen ihren einzelnen Theilen wohl verbunden würde, und um diesen Zweck zu erreichen dürfe er Nichts vernachlässigen, weder Kleines noch Großes, sei es Gesetze, Sitten oder Gebräuche. Denn in diesem Allen bestehe das, wodurch der Staat enge in sich zusammengehalten werde, und es könne weder das Eine ohne das Andere, weder geschriebenes ohne ungeschriebenes Recht noch dieses ohne jenes im dauernden Bestande verbleiben [1]). Gestehen indeß müsse sich Jeder, der an das Werk der Gesetzgebung gehe, daß es kein Menschenwerk sei. Anstatt daß die Gesetze von Menschen gegeben würden, wären sie vielmehr das Werk mannigfaltiger Zufälle und Ereignisse. Bald wäre es Kriegsgewalt, was eine bestehende Verfassung umwürfe und Veränderungen in der Gesetzgebung veranlasse, bald Mangel und drückende Noth; auch wirkten darauf hin anhaltende Landseuchen, Mißwachs und mancherlei Noth der Zeiten. Wer dies Alles betrachte, der würde sich nicht scheuen, zu behaupten, daß kein Sterblicher Gesetze gäbe, sondern die menschlichen Zustände dem Zufall preisgegeben wären. Doch würde mit demselben Rechte auch gesagt werden können, daß die Gottheit über Alles herrsche und nebst ihr Glück und das Verhängniß der Zeiten. Daneben auch könne in milderer Auffassung zugestanden werden, daß dem ein Drittes, die Kunst nämlich, sich anschließe. Denn unläugbar käme in den Gefahren des Lebens viel auf geschickte Leitung an, und wenn dies sich überhaupt so verhielte, so müßte es doch auch für das Bereich der Gesetzgebung Gültigkeit haben; es müßte eingeräumt werden, daß wenn die übrigen Bedingungen zu einem behaglichen Volksleben vorhanden, es nicht an einem im Geiste von Wahrheit durchdrungenen Gesetzgeber fehlen dürfe [2]).

---

[1]) A. a. O. p. 793 b. c. d.

[2]) A. a. O. p. 709 a. b. c.

So setzte Platon allerdings für die Gründung eines wohl- eingerichteten und blühenden Staats dem Bedürfnisse entsprechende Naturbedingungen, doch zugleich auch die geistige Leitung eines von Wahrheit durchdrungenen Gesetzgebers voraus. Diese sollte, ihm zufolge, nicht der wandelbaren Meinung der Menge, nicht dem, was man heutigestages den Zeitgeist nennt, preisgegeben sein. Er wollte vielmehr den dauernden Bestand des Staats dadurch gesichert wissen, daß Unwandelbarkeit einer an altväterliche Sitte, Gebräuche und Gewohnheiten sich anschließenden, in Weisheit gemäßigten Gesetzgebung dem Grundsatze nach festgehalten und Veränderungen nur gestattet würden, wenn sie durch eine dringende Nothwendigkeit so sehr geboten erschienen, daß die Anerkennung des Bedürfnisses ganz allgemein sich ausspräche und keine Stimme weder der Götter in den Orakeln noch des Volks in der öffentlichen Versammlung sich dagegen erhöbe. Nur einen geringen Antheil sollte in seinem Bürgerstaat die Mehrheit des Volks an der Gesetzgebung haben. Was weise Gesetzgeber in besonnener Erwägung des aus der Vergangenheit Ueberlieferten und daran anknüpfend geordnet hätten, das sollte möglichst festgehalten, nicht aber zum Gegenstande leichtsinniger Berathungen der Menge in den öffentlichen Versammlungen gemacht werden. Damit der Mehrheit des Volks kein Grund zur Unzufriedenheit, aus welcher Unruhen und Aufruhr entstehen könnten, gegeben werde, sollten freilich in Theilnahme an gleichmäßiger Berechtigung zu herrschen sowie an der Verpflichtung zu gehorchen allen Bürgern des Staats Rechte der Gleichheit verliehen werden. Fern aber lag es dem in Betrachtung des an und für sich Göttlichen sowohl als des Göttlichen im Menschen versunkenen Bewußtsein Platons, dem Volke ein Recht auf Oberherrlichkeit zuzuschreiben. Dies Recht durfte seiner Ueberzeugung nach nur an Weisheit und Tugend, nicht aber an das natürliche Dasein der Menge geknüpft werden, am allerwenigsten in einer so furchtbaren Ausdehnung des Begriffes desselben, wie man ihn heutzutage aus-

gebildet und in Anwendung hat bringen wollen. Was die Ordnung, die Ruhe und den Frieden schafft, das vielmehr ist es, und nur das allein, was ihm zufolge die Berechtigung zur Herrschaft verleiht. Nicht die Menschen sollten herrschen, sondern die Götter. Mit Recht galt ihm die Gottheit als das Maaß aller Dinge, sie als der Anfang, die Mitte und das Ende. Auf sie wies er hin als auf die Wesenheit, in der die Richtschnur gegeben wäre, nach welcher Alles seiner Natur gemäß sich bewege und die von der Gerechtigkeit begleitet sei wie von der Rache wegen Verletzung des göttlichen Gesetzes, möge nun diese in Hochmuth, in Habsucht, in Ehrsucht, in Eitelkeit oder in irgend welcher Leidenschaft anderer Art geschehen [1]). Darum müsse man sich jener zum Opfer bringen [illegible] reines Herzens auch die Gemeinschaft mit ihr suchen [illegible] Gebet, Opfer und eifrigen Dienst. Schutzgötter sollten an [illegible] Orten verehrt werden, in deren gemeinschaftlich geleistetem Dienste die benachbarten Familien sich befreunden würden und in dem Glauben an die göttlichen Mächte auch in der Art gestärkt werden, daß sie sich stets daran erinnerten, wie sie nur von ihnen den Boden, auf dem sie wohnten, den Acker, der sie nährte, hätten [2]). Und nicht bloß diesen Besitz müßten sie als einen von den Göttern stammenden achten, sie selbst vielmehr auch sich als Eigenthum der Götter und Dämonen erkennen. Frevel gegen diese Mächte wären durch die strengsten Strafen zu ahnden, und stets das Bewußtsein aufrecht und wach zu erhalten, daß nicht in menschlicher Machtvollkommenheit, in göttlicher vielmehr das Recht auf Herrschaft beruhe [3]).

Dessen zum Zeichen sollten nicht bloß auf der zu gründenden Burg der in der Mitte des sie umgebenden Landgebietes an einem bequemen und schicklichen Ort zu erbauenden Stadt der Hestia, dem Zeus und der Athene Tempel, sondern auch

---

[1]) A. a. O. p. 716.

[2]) A. a. O. p. 738 d. 771 b. d.

[3]) A. a. O. p. 885 ff. 906 a. 907 d. e.

in jedem Flecken der Gaue, in die nach der Heiligkeit der Zwölfzahl das ganze Gebiet zu theilen wäre, gestiftet, und daneben auch in diesen zwölf Flecken den einzelnen als heilbringende Schutzmächte verehrten Göttern und Dämonen der Gaue heilige Oerter geweiht werden. Um diese Heiligthümer herum wären zunächst Häuser für die Wachen so fest wie möglich zu erbauen, und im weiteren Umkreise möchte ein Theil der Handwerker in eigenen Wohnungen sich ansiedeln, während der übrige Theil derselben und besonders der, der mit den Handwerksarten sich beschäftige, die der Landwirthschaft dienen, in die verschiedenen Flecken zu verlegen wäre [1]).

Die Stärke der Bevölkerung eines neu zu gründenden Staats wäre zwar, meint Platon, nach dem Verhältnisse des Umfanges des dazu gehörigen Landgebietes und des Ertrages desselben, inwieweit dieser hinreiche zur Ernährung einer gewissen Anzahl mäßig lebender Bürger, zu bestimmen; auch wäre dabei die Größe der benachbarten Staaten in Beziehung auf die eigene Vertheidigungsfähigkeit gegen etwaige ihrerseits unternommene feindselige Einfälle zu berücksichtigen: doch im Allgemeinen wäre vorläufig, ehe alle diese Verhältnisse in der Wirklichkeit gegeben wären, die Zahl der ackerbauenden Bürger, unter die das Land mit der Verpflichtung, die Vertheidigung desselben zu übernehmen, zu vertheilen wäre, auf fünf tausend und vierzig zu setzen. Diese Zahl habe den Vortheil, daß sie sich durch alle Zahlen von eins bis zwölf mit Ausnahme von eilf theilen lasse. Die Zahl zwölf aber wäre, als die der Monate und des Umlaufes des Himmels, ihrer Heiligkeit wegen als maaßgebend für die Theilung des Volks in Stämme und des Landes in Gaue zu wählen. Weiter sollte das Land in fünf tausend und vierzig ihrem Ertrage nach gleich an Werth geschätzte Loose in der Art vertheilt werden, daß auf jedes Loos zwei Stücke kämen, das eine in der Nähe der Stadt belegen, das andere ferner davon oder an der Grenze des städtischen

[1]) A. a. O. p. 848 d. e.

Gebiets, und diese Loose sollten den einzelnen Bürgern zum erblichen Besitz übergeben werden [1]), um, bearbeitet von unfreien Knechten, durch ihren Ertrag zum Unterhalt für die Familien der freien Hausväter zu dienen. Diesen würde es dann möglich werden, von den durch irdische Bedürftigkeit veranlaßten Kümmernissen und Sorgen des täglichen Lebens befreit, unter dem Schutze ihrer Götter in Muße, frei und unabhängig zu leben, dem Zwecke der Erziehung zur Tugend und Vollkommenheit und den Uebungen in Kriegsspielen ganz geweiht [2]).

Das sittliche Urbild, welches seiner Ueberzeugung nach durch den Staat, als eine für die Erreichung sittlicher Zwecke zu errichtende Anstalt, zu verwirklichen sei, hielt der Hauptsache nach Platon auch noch bei dem Entwurfe für die Verfassung seines Bürgerstaats fest. Nur in Betracht der Schwäche und Frevelhaftigkeit des Menschen hatte er andere Formen für nöthig erachtet, und man kann unmöglich in Rücksicht hierauf mit Aristoteles [3]) einstimmen, wenn dieser ihm den Vorwurf macht, daß er das Verfassungswesen nicht genügend behandelt habe. Nach dem, was im Vorhergehenden über die Art und Weise, wie Platon das Volk in vier Klassen getheilt und wie er die Verwaltungs-, die Militär- und die Gerichtsbehörden eingerichtet wissen will, begreift man gar nicht, wie Aristoteles jenen Vorwurf hat erheben können. Derselbe trifft Platon eben so wenig wie der, daß er vernachlässigt hätte, feste Bestimmungen darüber zu geben, wieviel ein Jeder zum anständigen Unterhalt bedürfe, oder der, daß er die Größe der Bevölkerung nicht bestimmt und die Frage wegen Uebervölkerung oder Mangel an Bevölkerung nicht in Erwägung gezogen habe [4]). Platon bestimmt jedem Bürger so viel Acker, wie zur

---

[1]) A. a. O. p. 737. 745. 771. 849.

[2]) A. a. O. p. 770 e. d. 832.

[3]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3. §. 2.

[4]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3.

Befriedigung mäßiger Bedürfnisse ausreiche und das Maaß des Vermögens überhaupt setzt er auf den vierfachen oder nach dem Bericht, den Aristoteles giebt, auf den fünffachen Werth des Landlooses und will das ganze Landgebiet in gleiche, untheilbare Loose, die weder vermehrt noch vergrößert werden dürfen nach der von ihm angenommenen Zahl von fünftausend und vierzig Bürgern vertheilt wissen, die im Vergleich mit der attischen Bevölkerung von 10,800 Familien doch gewiß nicht zu groß angesetzt ist.

In Rücksicht auf die unfreundliche Art der Beurtheilung, die Aristoteles überhaupt den politischen Werken Platons angedeihen läßt, wird man doch nicht zu der Annahme berechtigt sein, daß ihm in seinem Ganzen und seinen einzelnen Theilen nach ein von dem, welcher uns vorliegt, verschiedener Text von dem Werke Platons über die Gesetze vorgelegen habe. In Beziehung auf Einzelnheiten könnte zwar für diese Annahme die Behauptung des Aristoteles sprechen, daß Platon das Maaß des Vermögens, in dessen Besitz jeder Bürger belassen werden dürfe, auf das Fünffache des Werths eines Ackerlooses habe gesetzt wissen wollen, während wir in dem Werke selbst doch nur vom vierfachen jenes Werthes erfahren. Doch auf diesen einzelnen Fall kann ein solches Gewicht nicht gelegt werden, daß darnach jene Annahme sich begründen ließe. Im Uebrigen läßt sich auch die feindselige Gesinnung, von der Aristoteles gegen Platon erfüllt war, in einem diesem gemachten Vorwurfe nachweisen, bei welchem jener in einen argen Widerspruch mit sich selbst geräth, der darin besteht, daß er eine Anordnung, die er selbst in seinem Staate getroffen wissen will, dem Platon zum Vorwurfe macht. Er tadelt [1]) nämlich an Platon, daß er jeder Familie zwei Güter, eines in der Nähe der Stadt, ein anderes entfernter davon an der Grenze des städtischen Gebiets zum Besitz und zur Bewirthschaftung anweist, während er doch selbst in seinem Staate eine ähnliche

[1]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3. §. 8.

Einrichtung getroffen wissen will, um die Gesinnung der Bürger ans Grenzland sowohl wie ans Binnenland zu heften und zu verhindern, daß ein Gegensatz zwischen den Bewohnern von jenem und von diesem sich bilde [1]).

Auch in dem, was Aristoteles sonst noch an Platon tadelt, daß nämlich dieser durchgängige Gleichheit des festen Landbesitzes fordere, da er doch Ungleichheit in Rücksicht auf den Besitz beweglichen Vermögens gestatte, tritt es recht bestimmt hervor, wie er das Prinzip, von welchem Platon ausgegangen, gar nicht begriffen habe. Alle Ungleichheit des Vermögens überhaupt zu verbannen, hielt Platon für unmöglich. Weil er aber in ihr das Hauptprinzip staatlichen Verderbens erkennen zu müssen glaubte, so wollte er wenigstens in Rücksicht auf das, was in einfachen Verhältnissen die Hauptgrundlage des Eigenthums bildet, in Rücksicht auf Landbesitz nämlich Gleichheit eingeführt wissen, während er zugleich in Rücksicht auf das Maaß für bewegliches Eigenthum eine Schranke setzte. Auf diesem Wege glaubte er allein, der Gefahr des Verderbens entgegenwirken zu können, welche sich da erhebt, wo in einer Gemeinde Reichthum und Armuth in einem ungemäßigten Verhältnisse sich gegenüberstehen [2]). Grade um den Uebeln der Oligarchie entgegenzutreten und die verderbliche Macht oligarchischer Elemente zu bändigen, dachte sich Platon die Bestimmungen seiner Verfassung aus. Daß sie oligarchisch sei, in dieser Behauptung liegt deshalb ein ungerechter Vorwurf, weil in ihr nicht die Macht des Reichthums an sich als vorherrschendes Prinzip zur Geltung gebracht, sondern nur davon her behufs einer Vermittlung das Maaß genommen werden sollte, um sie selbst in ihrem eigenen gefährlichen Wesen zu brechen.

Nichts spricht sich überhaupt in den Staatsordnungen, die er entworfen hat, schärfer aus als dies, daß die Verhält-

---

[1]) A. a. O. L. 7. c. 9. §. 7.

[2]) Vergl. Platon. de republ. L. 4. p. 421 e.

nisse des irdischen Besitzes für ihn nur Bedeutung hatten, inwiefern sie ihm als unabweislich entgegentraten und seinem Bewußtsein gegenüber in ihrem inneren nothwendigen Vorhandensein sich geltend machten. In aller und jeder Rücksicht ist er eigentlich auf nichts Anderes bedacht als nur darauf, die Macht des in ihnen waltenden Prinzips abzuschwächen. Darum will er von dem, worin diese Macht sich abspiegelt, von Geld, von dem Besitze Goldes und Silbers nichts wissen. Der Mammon ist ihm an und für sich ein verhaßtes Ding und selbst da, wo an den Besitz desselben unmittelbar nicht Ungerechtigkeit geknüpft sein würde, galt er ihm doch als Quelle des Uebels. Da er es aber einsehen mußte, daß es unmöglich wäre, allen Geldverkehr zu verbannen, so wollte er ihn wenigstens auf Formen zurückführen, durch die die Habsucht nicht gereizt würde. Eben darin lag der Grund davon, daß er den Bürgern für den Verkehr im Innern den Gebrauch eines überall gültigen Geldes und zugleich auch Handel um des Gewinnstes, nicht um des bloßen Bedürfnisses willen, untersagt wissen wollte, sowie den Betrieb vortheilhafter Geldgeschäfte nicht billigte [1]). Den auswärtigen Handel wollte er sehr beschränkt sein lassen und dabei den Grundsatz festgehalten sehn, nach welchem die Einfuhr entbehrlicher Erzeugnisse des Auslandes verboten sein sollte, der Staat aber nach keinem anderen Reichthume streben dürfe, als welchen die eigenen Landeserzeugnisse gewährten [2]).

Dabei schwebte ihm der Gedanke vor, daß sein Staat sich selbst genügen, in eigner Selbstgenügsamkeit so weit wie möglich sich in sich abgeschlossen halten und auf eigne Macht vertrauend das Fremde von sich fern halten solle. Wie er diesen Grundsatz in Beziehung auf Naturerzeugnisse festhielt, so hatte er ihn auch in geistiger Bedeutung aufgefaßt. Er hielt einen zu lebhaften Verkehr zwischen Bürgern verschiedener

---

[1]) De leg. p. 742. 743. 848 d. 915 e.

[2]) A. a. O. p. 847 c. 949 e.

Staaten für sehr gefährlich, weil in denselben nur gar zu leicht eine Vermischung von allerlei Sitten und Hang zu Neuerungen sich erzeuge. Dergleichen aber könne in einem Staate, der unter guten Gesetzen sich glücklich und behaglich fühle, nur zum größten Nachtheile gereichen. Allen Fremden den Zutritt in das Gebiet der Stadt zu verwehren und alle Reisen ins Ausland zu verbieten, dies freilich würde auch nicht schicklich und angemessen sein. Man müsse aber, um die aus dem Verkehr mit Fremden entstehende Gefahr für den Staat abzuwenden, Beides nur unter gewissen beschränkenden Gesetzen gestatten und namentlich Reisen ins Ausland nur älteren Männern von gediegener vaterländischer Bildung gestatten [1].

Diesen möge dann auch gestattet sein, das für die Reisebedürfnisse nöthige überall gültige Geld sich aus der Staatskasse geben zu lassen, in der ja nur allein solches aufbewahrt werden durfte, aber auch mußte, da der Staat dessen für Ausgaben, wie sie durch Kriege, Gesandtschaften und in andern Verhältnissen des Verkehrs mit fremden Staaten veranlaßt würden, bedürfe [2]. Es sich durch Eintausch gegen eigene Landeserzeugnisse zu verschaffen, würde dieser nach platonischen Gesetzen errichtete Bürgerstaat freilich nur im Stande gewesen sein, da der Besitz von Gold und Silber allen Bürgern untersagt sein sollte, und was von ihrer Seite her entweder ursprünglich bei Gründung des Staats in den Schatz niedergelegt oder was wegen Verheimlichung nachträglich demselben verfallen wäre, auf die Dauer für die Bedürfnisse des Staats doch nicht hätte genügen können. Aus dem Verkehr mit Fremden würden sich keine Quellen für die Bereicherung des Schatzes eröffnet haben, da dieser vielmehr wegen Erfüllung der Pflichten der Gastfreundschaft zum Theil nur Unkosten verursacht hätte [3]. Zölle sollten sowohl bei Ein- als Ausfuhr

---

[1] A. a. O. p. 950—953.

[2] A. a. O. p. 742 a. b.

[3] A. a. O. p. 953.

der Waaren verbannt sein [1]), und außer etwaigen Bußen wären als Einkommen für die Staatskasse nur die Gefälle aus der Schatzung geblieben. Jene aber würden nur in der Landesmünze, diese in Naturallieferungen zu bezahlen gewesen sein. Die letzteren sollten entweder nach dem Werthe des Vermögens oder nach dem des Ertrages an Früchten alljährlich, wie es die Regierung bestimmte, abgeschätzt werden [2]). An ein dem Volke zustehendes Recht der Steuerbewilligung oder gar der Steuerverweigerung konnte Platon um so weniger denken, da er auf das Allerbestimmteste und Schärfste den Grundsatz geltend gemacht wissen wollte, daß das Grundeigenthum nur Gesammteigenthum des Staats sei und den Göttern, von denen es verliehen sei, gehöre [3]).

Platon betrachtete überhaupt den Bürger nur als ein im Dienste des Staats und der Götter stehendes Wesen. In der Erfüllung der an diesen Dienst geknüpften Pflichten, die hauptsächlich in der Herstellung und Aufrechthaltung der Ordnung im Staate bestehe, und die nur durch lange Uebung und große Bildung möglich werde, sei, meinte er, die ganze Fähigkeit des Bürgers schon dergestalt in Anspruch genommen, daß er seine Kräfte anderswie und auf niedrigere Lebensrichtungen hin zu verwenden, weder im Stande noch berufen wäre. Auch von solchen Verhältnissen müsse der Bürger sich fern halten, die Streitigkeiten erzeugen und die Freundschaft stören könnten. Darum dürfe seine Thätigkeit nicht auf niederen Erwerb im Betriebe handwerksmäßiger Arbeit, im Geldwucher oder in schmutziger Viehzucht sich richten, sondern er habe sich damit zu begnügen, was die Landwirthschaft einträge; und die Sorge dafür dürfe auch nicht so weit getrieben werden, daß darüber das vernachlässigt werde, wegen dessen die Wohlhabenheit gesucht werde. Es wären dies die Seele und

[1]) A. a. O. p. 847 b.
[2]) A. a. O. p. 955 e.
[3]) A. a. O. p. 741 c. 877 d. e. 923 a.

der Leib, die ohne geistige und körperliche Ausbildung keinen Werth haben würden. Die Sorge für irdischen Besitz komme daher nur in untergeordneter Beziehung in Betracht, da die für die Seele den ersten Rang behaupte, die für den Körper den zweiten. Und es müsse dies auch in der Verfassung beachtet, dem dadurch gesetzten Verhältnisse Rechnung getragen und dem auf Ausbildung der Seele gerichteten Streben der erste Rang, dem auf Ausbildung des Leibes der zweite und dem auf ein Sammeln irdischer Reichthümer erst der dritte zuerkannt werden [1]). Sich aber in die Begierden dieser letzten Bewegung mit Seele und Leib zu verlieren, gezieme dem Weisheit und Tugend in sich zu pflegen berufenen Bürger nicht. Seine Sache dürfe es daher nicht sein, Zeit und Kräfte auf handwerksmäßige Künste zu verwenden, und selbst nicht einmal insoweit, daß er unter seiner Obhut Knechte solche betreiben ließe. Dieser Betrieb sei vielmehr Fremden und dem Staate nicht Angehörigen zu überlassen, denen es aber, weil kein Mensch im Stande sei, in zweierlei Werkthätigkeit es zur Vollkommenheit zu bringen, strenge zur Pflicht gemacht werden müsse, daß Jeder nur mit einer Art von Arbeit sich abgäbe. Der Werkmeister in Erz dürfe nicht zugleich Werkmeister in Holz sein, noch wer in Holz arbeite, zugleich in Erz arbeiten [2]).

Einen eigentlichen Stand sollten die Handwerker im Staate nicht bilden; denn von Theilnahme an bürgerlichen Rechten sollten sie ausgeschlossen bleiben, während es ihnen gestattet sein sollte, in persönlicher Freiheit unter der Aufsicht der Stadtverwalter ihrem Geschäfte nachzugehn und durch ihre Kunst, der sie sich einmal gewidmet hatten, ihren Unterhalt zu suchen [3]). Sie sollten weder als Knechte des Staats noch als Hausknechte behandelt werden. Solcher Knechte bedurfte jedoch nach seinem ganzen Entwurf für die Verfassung des

[1]) A. a. O. p. 743 d. e.
[2]) A. a. O. p. 846 e.
[3]) A. a. O. p. 847 a. b.

Bürgerstaats Platon auch noch, um den der Ausbildung ihrer Seele und ihres Leibes, geistigen und körperlichen Bewegungen geweihten Bürgern nöthige Handreichungen zu thun und sich im Dienste ihrer Herrn der Arbeiten des Ackerbaues zu unterziehen [1]). Hatte er nun geglaubt, daß auf eine der Würde des Menschen angemessene Weise das bürgerliche Leben in der Art, wie er es angegeben, so werde geordnet werden können, daß innere Unruhen und Aufruhr von der Gemeinde fern gehalten würden, so mußte er es sich doch gestehen, daß von Seiten derer, die seinem Entwurfe nach außerhalb des Staates neben demselben ständen, Gefahr drohe, und in dieser Beziehung berücksichtigte er allerdings mehr die Knechte als die persönlicher Freiheit genießenden Handwerker.

Wie der von Jenen her drohenden Gefahr zu begegnen sei, diese Frage hielt er seiner ernsten Betrachtung werth. Die Erfahrung, meinte er, habe gelehrt, daß freilich Knechte in aufopfernder Hingebung und Liebe mehr gethan hätten, als was von Brüdern und Kindern zu erwarten stände, sie hätten ihren Herren das Leben, Gut und Familie gerettet; andererseits dagegen werde aber auch behauptet, daß ein Knecht zu nichts Gutem tauge und daß ein besonnener Mensch ihm niemals Vertrauen schenken werde. Deshalb behandle der Eine seine Knechte, als ob sie Thiere wären, mit Schlägen und Peitschenhieben und verderbe dadurch ihre Seele nicht nur dreimal mehr, sondern bei weitem vielfacher; ein Anderer beobachte jedoch ein entgegengesetztes Verfahren. Schwierig sei es zu bestimmen, welches Benehmen gegen die Knechte zu beobachten sei. Daß von ihnen her Gefahr drohe, habe die Erfahrung mehr als einmal gelehrt. Es scheine, daß in dieser Rücksicht nur zwei Auskunftsmittel vorlägen, zwischen denen man zu wählen hätte. Entweder habe man dafür zu sorgen, daß nicht zu viele Knechte desselben Stammes und derselben Sprache, die sich leichter vereinigen könnten, zusammenkämen,

[1]) A. a. O. p. 806 d.

oder man müsse die Knechte milde behandeln und zwar nicht bloß ihretwegen, sondern auch um der Herren willen. Man müsse ihnen keine Beleidigungen zufügen, Ungerechtigkeiten gegen sie mehr als gegen Gleiche vermeiden. In der That thäte sich darin, daß man keine Ungerechtigkeit übe wo es ungestraft geschehen dürfe, am bestimmtesten kund, ob man wirklich die Gerechtigkeit liebe und die Ungerechtigkeit hasse. Wer im Betragen gegen seine Knechte Milde und Billigkeit vorherrschen ließe, würde auch dazu am geeignetsten sich erweisen, die Keime der Tugend auszustreuen. Habe der Knecht gefehlt, dann sei er allerdings zu bestrafen und der Stellung des Herrn demselben gegenüber sei nichts zu vergeben; man müsse sich hüten, mit ihm auf einen zu vertrauten Fuß sich zu stellen, weil sonst einerseits das Gehorchen schwieriger würde und andererseits das Gebieten [1]).

Es spricht sich wieder auch in der Art und Weise, wie in Beziehung auf seine zweite Staatsform Platon über das Verhältniß des Herrn zum Knecht redet, Milde und menschliche Gesinnung auf eine herrliche Weise aus. Der Philosoph, der Alles, was nur in das Bereich des Menschlichen fällt, in ein Verhältniß zur Tugend zu bringen stets bestrebt war, unterläßt es auch nicht, jenes Verhältniß auf Gerechtigkeit und Tugend zurückzuführen und Milde und Liebe im Benehmen gegen den Knecht zu empfehlen. So giebt er auch diesem Verhältnisse, was sonst im Alterthume von Anderen in einem ganz anderen Sinne behandelt wurde, eine menschlich-sittliche Bedeutung.

Die Form zu finden, in welcher dem Menschen eine der Würde desselben wahrhaft entsprechende Wohnung auf Erden zu erbauen sei, darauf ging überhaupt sein ganzes Bestreben bei allen Betrachtungen über das, was ihm zufolge dem Gebiete des Staatslebens zuzuzählen wäre, hin. Den Menschen in seiner ganzen sittlichen Herrlichkeit wollte er durch den

[1]) A. a. O. L. 6. p. 776 c. ff. 777. 778 a.

Staat und in dem Leben desselben zur Darstellung gebracht wissen. Dabei war er in seinen jüngeren Jahren, in welchen er in seinem Bewußtsein das Urbild des an und für sich vollkommenen Staats ausbildete, vom Geiste des Heroenthums lebhafter beseelt, ward jedoch in seinem Alter ruhiger und friedlicher gestimmt, überhaupt auch umsichtiger: so daß er bei seinen Betrachtungen die bestehenden Zustände mehr berücksichtigend ihnen ein höheres Gewicht beilegte. Wenn es auch nicht zu leugnen ist, daß in dem früher geschriebenen Hauptwerke eine kräftigere, lebhaftere, jugendlich frischere und, wie man fast sagen möchte, leidenschaftlichere, sittliche Begeisterung herrsche, so ist doch auch gewiß, daß in einer bestimmten Beziehung ein großer Fortschritt in Rücksicht auf sittliche Bildung, der auf eine höhere Entwicklung des tieferen Gemüthslebens von Platon hinweist, in dem Werke von den Gesetzen hervortritt. Es zeigt sich dieser Fortschritt in der Anerkennung der Bedeutung individuell menschlicher Persönlichkeit in Rücksicht auf das Verhältniß derselben zu den Verhältnissen des irdischen Lebens. Gerade hierin besteht ein wesentlicher Unterschied und Gegensatz zwischen den beiden von Platon im Gedanken entworfenen Staatsverfassungen. Er offenbart sich darin, daß aus der einen Familienwirthschaft verbannt sein, in der anderen aber eine solche Grundlage des staatlichen Lebens bilden soll. Im Werke vom Staat wird der Gedanke aufgestellt und durchgeführt, daß völlige Einigkeit in der Gemeinde nur dann walten könne, wenn den Wächtern Alles, Frauen, Kinder und Wohnungen gemein sei, und sie nicht Häuser, Land oder sonstigen Besitz als eigen hätten [1]). In dem Werke von den Gesetzen aber wird nicht nur die Ehe vertheidigt, sondern sie wird auch unter Strafen geboten, und es werden Anordnungen für den Zweck der Aufrechthaltung der Heiligkeit des ehelichen Verhältnisses, wie überhaupt für gesetzmäßige

[1]) Platon. de republ. p. 464 a. b.

Regelung des Familienwesens empfohlen [1]. Damit hängt aber auch der in dem Werk von den Gesetzen festgehaltene und durchgeführte Gedanke an getrennte Wohnungen und gesonderten Landbesitz zusammen. Es war in dem Verfassungsentwurfe, der in diesem Werke geschildert ist, die Anlage zu einem häuslichen, aus dem öffentlichen sich zurückziehenden und in sich abgeschlossenen Familienleben, durch welches der Mensch unter dem Schutze der Hera, nach hellenischer Vorstellungsweise, erst wirklich in den Stand gesetzt wird, sich auf Erden heimathlich zu fühlen, gegeben. Fremden und unfreien Knechten alle mechanische handwerksmäßige Arbeit und auch die des Ackerbaues überlassend sollte der freie Bürger freilich seine Zeit und sein Bestreben hauptsächlich darauf verwenden, durch Gymnastik und Musik seinen Körper und seinen Geist auszubilden und so auf der Bahn der Tugend und Weisheit zu wandeln, daneben jedoch ward ihm auch die Aufgabe gestellt, seine häusliche Wirthschaft zu führen und Aufsicht über sein Gesinde zu üben. Dem Hausvater, der auch über die Erziehung seiner Kinder zu wachen hätte, würde die Hausfrau in jenem Geschäfte zur Seite stehen. Dabei sollte zugleich nach der festgehaltenen Ansicht von der wesentlichen Gleichheit der weiblichen und männlichen Natur das weibliche Geschlecht denselben Gesetzen der Erziehung und Bildung wie das männliche unterworfen sein [2]. Die Oberaufsicht über das Leben der einzelnen Familien sowohl als über das der Gesammtheit derselben im Staatsverbande hätten die Beamten, jeder nach dem ihm angewiesenen Kreise seiner öffentlichen Verwaltungsthätigkeit zu führen [3].

Dies schien jedoch in dem Staate, der dem Gesetze verfallen war und in Rücksicht auf welchen ein volles Vertrauen, daß die Kraft des sittlichen Geistes ihn unbedingt beherrschen,

[1] A. a. O. p. 772. 773. 774. 804. 839. 840. 841. 930.

[2] A. a. O. p. 804 e. 805.

[3] A. a. O. p. 807. 808.

alle seine Theile in frischer Gesundheit durchbringen werde, nicht gefaßt werden könne, keineswegs genügend. Die Beamten selbst auch, höhere sowohl wie niedere, müßten, wie dafür gehalten ward, noch unter Aufsicht gestellt und für diesen Zweck eine Prüfungsbehörde errichtet werden, welche aus solchen Bürgern bestehen sollte, die allgemein als die tugendhaftesten anerkannt wären. Wahlmänner zu ihrer Ernennung würden von dem in einem dem Helios und dem Apollon gemeinschaftlichen Heiligthum alljährlich nach der herbstlichen Sonnenwende versammelten Volke durch Wahl mit Anwendung des Looses bestimmt werden. Von diesen ernannt würden die Männer der Prüfungsbehörde als Priester des Helios und des Apollon das Richteramt über die Handlungen üben, die die abgetretenen obrigkeitlichen Personen während ihrer Amtsführung vollzogen hätten [1]).

Noch anderem Unheil jedoch, als welches durch ungetreue Amtsverwaltung über den Staat kommen dürfte, habe, meinte Platon, der Gesetzgeber entgegenzuwirken, und in dieser Rücksicht erwog er ganz besonders die Gefahr der Unstätigkeit, die für einen Staat aus Mangel am Festhalten an bestimmten Regierungsgrundsätzen entstände. In manchem bestehenden Staate bemerkte er innere Widersprüche einer nicht in Beziehung auf die Erreichung eines einfachen Zweckes entworfenen Gesetzgebung, und er hielt dies auch ganz begreiflich, da bald hier die Verwaltung um den Zweck sich drehe, gewisse Personen in den Besitz der Herrschaft zu bringen oder sich darin zu erhalten, bald dort es nur auf Gewinnung von Reichthümern abgesehen zu sein scheine, oder anderswo auf Freiheit und Unabhängigkeit. Dann käme es auch vor, daß eine Gesetzgebung die Unabhängigkeit des eigenen Staats, aber die Herrschaft über andere erziele und wer sich am weisesten dünke, der strebe nach Allem zugleich ohne dabei überhaupt nur eines Hauptzweckes, in dessen Dienst alle anderen zu ziehen wären,

---

[1]) A. a. O. p. 945. 946.

sich bewußt zu sein. Der eigentliche Zweck des Staats aber sei die Tugend, und es sei vonnöthen, daß in der Staatsgemeinde ein Theil sei, der dies und zugleich auch die Mittel und Wege, vermittelst deren er zu erreichen sei, erkannt habe, um darnach Gesetze und Menschen beurtheilen zu können, inwiefern jene oder diese guten Rath ertheilten [1]). Für die Abhülfe dieses Bedürfnisses müßte eine eigene Behörde errichtet werden, die aus den zehn ältesten Gesetzeswächtern und allen, die den Preis der Tugend erhalten hätten nebst denen, die in fremden Staaten sich umgesehen und nach der Zurückkunft von ihren Reisen in angestellten ernsten Prüfungen sich jenen als erfahren in dem, was die Obhut über die Gesetze beträfe, erwiesen, zusammenzusetzen wäre. Jüngere Männer, die jedoch schon das dreißigste Jahr ihres Lebensalters zurückgelegt haben müßten, würden nach Wahl der Mitglieder dieser Behörde derselben sich anschließen, um die Menge der Bürger in ihren Handlungen und Lebensweisen zu beobachten und den älteren darüber Bericht zu erstatten [2]).

Unleugbar ist, daß die mannichfaltigere Oberaufsicht, die in seinem Bürgerstaat Platon durch gewählte und dazu beauftragte Beamte über die Menge der Bürger, sowie über die Beobachtung der Gesetze geübt wissen will, denselben seinem Geiste nach dem verwandt macht, für den man heutigestages in Abscheu davor den Namen Polizeistaat erfunden hat. In dem königlich-aristokratischen Staat sollte freilich auch die individuelle Willkür gebändigt werden, dem Charakter dessen nach, wie diese Bändigung vollzogen werden sollte, lag jedoch der Gedanke zu Grunde, daß es auf freie Weise im lebendigen Sinne für Gerechtigkeit geschehen müsse. Für das Leben in diesem Staate ward vorausgesetzt, daß jedes Mitglied in einer der Stellung angemessenen Lebensweise verharren werde, wie sie ihm von der Natur angewiesen und wozu jeder durch diese

---

[1]) A. a. O. p. 962 b. c. 963 a.

[2]) A. a. O. p. 961 a. b. 964 e. 965 a.

seine Natur selbstberechtigt wäre. Durch die in den Naturen der Einzelnen gesetzten Verschiedenheiten wäre dann die Ungleichheit der Stände gesetzt und kraft selbstständiger, von der eigenen Natur her abgeleiteter Macht und Berechtigung hätten die Wächter im Sinne königlicher Machtvollkommenheit ihr Herrscheramt zu üben.

Einen anderen Weg dagegen hatte die Begriffsbestimmung da zu nehmen, wo von jener Art von Berechtigung oder von Ungleichheit nicht die Rede war, sondern von dem Grundgedanken an eine, wenn auch in gewisser Art beschränkte Gleichheit ausgegangen ward. Hier freilich ward auch nicht an Oberherrlichkeit des Volks gedacht, sondern nur an ein Verhältniß des Herrschens und des Gehorchens in der Art, daß Jedem gleiche Berechtigung zu herrschen verliehen und gleiche Verpflichtung zu gehorchen auferlegt werde nach Maaßgabe der in Beziehung auf den Zweck des Staats entworfenen und vor Göttern und Menschen heilig gehaltenen Gesetze. Solchen Gesetzen gemäß sollten durch eine in sehr verwickelter Form anzustellende Beamtenwahl nicht eigentlich durch den Ausspruch des Willens des Volks, sondern vielmehr nach dem Urtheile desselben über das Vorhandensein der nöthigen Erfordernisse die Aemter übertragen werden. Grundsätzlich sollte die Berechtigung zu diesem oder jenem Amte erhoben zu werden, an die Bedingung von Weisheit und Tugend geknüpft werden und von dem in der Form des Looses sich aussprechenden Willen der Götter abhängen.

Unterschied sich so seinem Geiste, seinem Charakter und seinen Formen nach der platonische Bürgerstaat von dem königlich-aristokratischen, so sollte er doch darin mit ihm verwandt gemacht werden und das mit ihm gemein haben, daß der Zweck desselben in der Darstellung des der Tugend geweihten Lebens gesetzt werde. Zugleich schloß sich auch hieran der an die Vorstellung vom vollkommensten Staate geknüpfte Gedanke an, daß zu dem ganzen Bereiche der Tugend nebst der Ge-

rechtigkeit, der Tapferkeit und besonnenen Mäßigung auch die Weisheit gehöre und daß diese nur auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntniß zu gewinnen sei, die an die Einsicht von zweien Hauptgrundsätzen sich knüpfe, daß nämlich die Seele, wie sie vor allen geschaffenen Dingen dagewesen und unsterblich sei, das Leibliche beherrsche, und zweitens, daß Vernunft in den Gestirnen wohne und sie beseele [1]). Nur wer in der Erkenntniß dieser beiden Grundlehren das Wesen der im Weltall herrschenden Ordnung begriffen habe, sei würdig, in den Rath derer aufgenommen zu werden, denen die Sorge für die Festhaltung an den Grundsätzen, in deren Sinn die Gesetzgebung des Staats ursprünglich entworfen, übertragen würde. Diese hätten sich am frühen Morgen, ehe noch andere Geschäfte der Haus- oder der Staatsverwaltung ihre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen und zerstreuen würden, zu versammeln und in ihren nächtlichen Berathungen nur den einfachen Zweck, an den das Heil des Staats sich knüpfe, zu verfolgen und so über die Aufrechthaltung des dauernden Wohlstandes des Ganzen zu wachen [2]), und diesem die Seele einzuhauchen oder vielmehr das Leben desselben frisch zu erhalten.

[1]) A. a. O. p. 966 d. e. 967 d. e.
[2]) A. a. O. p. 961 b. 962 c. d.

III.

Verderben des Staats nach platonischer Ansicht.

In seinem Werke von den Gesetzen übergehend auf die Gesetzgebung gegen Verbrechen macht Platon die Bemerkung, daß es doch gewissermaaßen schimpflich sei, Gesetze gegen Verbrechen für einen Staat zu erlassen, der in der Voraussetzung gegründet werden sollte, daß die ihm gegebene Verfassung in einer dem Zwecke der Bildung zur Tugend und Uebung derselben völlig entsprechenden Weise eingerichtet würde. Er besinnt sich jedoch und führt zur Rechtfertigung dessen, was er zu unternehmen im Begriff ist, als Grund an, daß der nach Gesetzen zu gründende Staat, der ihm zufolge doch dem vollkommenen Urbilde nicht entsprechen könnte, nicht jener Urzeit angehöre, in welcher Göttersöhne den Heroen, die gleichfalls göttlichen Ursprungs gewesen, Lehre und Maaß vorgeschrieben, sondern daß der Fall vorläge, daß von Menschen für Menschen Gesetze zu geben wären, und daher die Gefahr wohl in Aussicht stände, daß unter den Bürgern des zu gründenden Staats unbiegsame Naturen, die nur aus Furcht vor der Strenge des Gesetzes in Ordnung zu halten wären, sich finden könnten [1]). Er hatte nur zu sehr Gelegenheit gehabt, von dem Frevelmuthe und den Schwächen der Menschen seiner Zeit Erfahrungen zu machen. Darum ward er auch zu dem Geständniß getrieben, daß zur Beherrschung eines solchen Geschlechts, wie er es um und

[1]) A. a. O. p. 853.

neben sich herum bewegen sah, weise und tugendhafte Männer unbrauchbar wären. Denn in den Staaten ginge es, wie wenn auf den Schiffen Jeder, auch ohne die Steuermannskunst erlernt zu haben, die Leitung des Schiffes übernehmen wolle, die Mannschaft gegen den Schiffsherrn sich zusammenrotte, die, die sich ihr entgegenstellten, über Bord werfe, nur den, der ihr behülflich wäre, den Schiffsherrn nach ihrem Willen zu lenken und im Uebrigen ihnen Alles zu Gefallen thäte, auch ihr nach Herzenslust zu zechen und zu schmausen gestatte, als einen rechten Steuermann anerkenne und preise. Wie unter solchen Umständen der, der der Steuermannskunst wahrhaft mächtig wäre, als unbrauchbar verworfen würde, so auch ergehe es im Leben der Staaten, wo der Weise und Tugendhafte von der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten sich zurückzuziehen genöthigt sehe, weil ihm für eine solche Leitung nach dem Urtheile der Menge das nöthige Geschick abgehe. Die Schuld dieses Vorwurfes der Unbrauchbarkeit läge aber hier nicht in dem, der verworfen würde, sondern in denen vielmehr, die ihn verwürfen [1]).

Die Sache verhalte sich aber einmal so, meint Sokrates, daß selbst die Tüchtigeren von ihrer Jugend an von wahrer Wissenschaftsliebe ab- und in den Strudel der Volksmeinung hinabgezogen würden. Denn da säßen sie unter der Menge, sei es in Volksversammlungen oder Gerichten oder bei Schauspielen oder in Feldlagern oder wo sonst Volkshaufen zusammengekommen wären, und hörten die mit großem Gelärm ausgesprochenen Lobpreisungen, daneben aber auch den Tadel. Dies müsse nothwendig auf die jugendlichen Gemüther, auf die ohnehin noch Sophisten einen verderblichen Einfluß übten, einen übeln Eindruck machen. Die Begier nach dem Beifall der Menge würde angeregt und an die Stelle der Liebe zur wahren Wissenschaft träte die Lust am Scheinwissen ein, welches an die Meinungen und Neigungen der Menge sich halte, um es

[1]) Platon. de republ. L. 6. p. 488.

dieser, wie einem großen Thiere abzulernen, wie sie zu leiten sei, und was ihr Wohlgefallen oder Mißfallen errege. So würden auch die besseren Naturen ins Verderben geführt und besonders diejenigen, die durch ihre Anlagen und Fähigkeiten, sowie durch ihre Stellung zum Leben für die Zukunft große Hoffnungen erregten, erlägen vorzugsweise der Gefahr, von ihren Umgebungen und Schmeichlern vereitelt und irre geführt zu werden. Eine der Anlage nach vollkommen treffliche Natur käme ohnehin selten vor und gerade sei sie die gefährlichste wenn sie, was leicht eintreffen könnte, auf Irrwege geleitet würde. Dann würde sie sich denen anreihen, die das größte Verderben über die Staaten brächten, während sie in der Zeit ihrer Jugend durch Erziehung anders geleitet zum Heil hätte dienen können [1]). Glücklich aber sei der zu preisen, dem entweder dadurch, daß er etwa in Folge von Verbannung dem Gewirre des öffentlichen Lebens entzogen die nöthige Muße, der Wissenschaft sich zu weihen, geworden wäre, oder der, der in einer kleinen Stadt geboren in der Theilnahme an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten derselben einen zu engen Kreis seiner Thätigkeit zu finden glaubend sich in die Forschung nach der Erkenntniß der Wahrheit versenke. Wer zu den Wenigen gehöre, die den Genuß des beseligenden Besitzes dieser Erkenntniß empfunden hätten, und dagegen den Wahnsinn, von dem die Menge beherrscht werde, beachte, der würde sich nicht in das Gewirre des Treibens derselben verlieren. Denn unter der Menge finde sich Keiner, der in der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten richtig verfahre, und Keiner auch finde einen heilbringenden Helfer, der ihm in der Vertheidigung dessen, was gerecht sei, rettend zur Seite stände. Wie ein Mensch vielmehr, der unter wilde Thiere gerathen, würde er, Unrechtthun nicht wollend, Widerstand zu leisten aber nicht vermögend, eher untergehen als dem Staate oder seinen Freunden irgend einen Nutzen schaffen. Wer dies reiflich er-

[1]) A. a. O. p. 492 – 495.

wäge werde sich ruhig verhalten und nur um das sich kümmern, was ihn unmittelbar angehe. Und wie im Sturm, wenn sich das Gebrause erhebe und die Winde die Staubwolken trieben, man sich hinter den Mauern seines Hauses geschützt halte, so werde auch Jener sich sichern und genug zu thun glauben, wenn er von Widergesetzlichkeit und frevelhafter That, die er rings um sich herum geübt sähe, sich rein erhalte, um heiter und wohlgemuth in froher Hoffnung auf die Zukunft am Ende seiner Tage aus diesem Leben zu scheiden [1]).

Einem weisen und tugendhaften Manne genüge, behauptete Sokrates, keine der Staatsverfassungen, wie sie zu seiner Zeit bestanden [2]). Weder eine Stadt noch ein Staat noch ein einzelner Mann könne je zur Vollkommenheit gelangen, bevor nicht von jenen wenigen Philosophen Einige, die gewiß nicht unnütz wären und doch für unbrauchbar gehalten würden, durch irgend eine Nothwendigkeit des Geschicks, sie möchten wollen oder nicht, gezwungen würden, der Sorge für die Angelegenheiten der Stadt sich anzunehmen und in deren Dienst zu treten, oder bis die Söhne der herrschenden Fürsten durch göttliche Begeisterung von der Liebe zur ächten Wissenschaft und der Erkenntniß der Wahrheit ergriffen würden [3]).

Platon ging von dem Gedanken aus, daß der Staat an und für sich in seiner vollkommensten Gestalt den Menschen seiner göttlichen Natur nach darstellen müsse. Weisheit und Tugend galten ihm deshalb für das, was ihn beherrschen müsse. Daß es aber in der Wirklichkeit nicht so sei, wie es der von ihm gestellten sittlichen Forderung nach sein sollte, dies aus seinen Beobachtungen des Lebens zu erfahren, hatte er Gelegenheit genug. Wie er nun später in Abfassung seines Werks über die Gesetze daran ging, eine Verfassung zu entwerfen, die seiner Meinung nach dem Uebel abzuhelfen im Stande

[1]) A. a. O. p. 496.
[2]) A. a. O. p. 497 b.
[3]) A. a. O. p. 473 d. 474. 499 b.

sein dürfte, so hatte er schon früher über die Ursachen des Uebels und über die Entwicklung desselben nachgedacht und hatte sich dabei an eine Betrachtungsweise gehalten, die der entsprach, nach welcher er sein Urbild des Staats entworfen. War er bei diesem Entwurfe von der Betrachtung des sittlichen Wesens der menschlichen Seele ausgegangen, so faßte er dagegen bei seiner Betrachtung über das Verderben des staatlichen Lebens das Wesen der menschlichen Seele von der Seite auf, von welcher sie sich in unsittlichen Neigungen bewegt. Auch in dieser Beziehung suchte er im Leben des Staats ein Abbild des Lebens der menschlichen Seele. Dabei war er zugleich bestrebt, die Uebergangsmomente aus dem einen Seelenzustande in den anderen, aus dem höheren in den niederen, ihren Prinzipien nach psychologisch zu entwickeln und darnach auf seine Weise die Umwandlungen im Leben der hellenischen Staaten zu erläutern. Gelang ihm dies auch wohl nicht in einer der Wahrheit völlig entsprechenden Weise, so trat doch dabei in der Auffassung Reichthum des Geistes hervor, und die Schilderungen der den Umwandlungen entsprechenden Staats- und Seelenzustände sind höchst lebendig. Im Allgemeinen entspricht auch ohne Zweifel seine Auffassung des Entwicklungsganges des politischen Lebens dem, wie es sich in der Geschichte des Hellenenvolks wirklich ergeben hat. Setzt man an die Stelle des platonischen Urstaats den minoischen, so entspricht der Haupt- und Grundentwicklung nach die geschichtliche Folge in den Umwandlungen des hellenischen Staatslebens der Folge, in welche sie Sokrates aneinander reiht. Aus den Urzuständen tritt die an die minoische sich anschließende heraklidisch-dorische Verfassung, an die sich wieder die lakonische anschließt, hervor. Der Geist, der die lakonische Verfassung beseelte, war aber der, der in Hellas die Zeit des Ueberganges aus der mythischen in die historische beherrschte. Als Uebergangsform in der Entwicklung aus den, der lakonischen Aristokratie verwandten aristokratischen Verfassungen in demokratische tritt im Großen und

Ganzen die Oligarchie ein, aus welcher sich namentlich in Athen die hier auch in höherer geschichtlicher Bedeutung zur Darstellung gelangte Demokratie entwickelte. Zuletzt erstarb das politische Leben der Hellenen in der aus der Demokratie sich entwickelnden Tyrannis. Einen ähnlichen geschichtlichen Gang nahm die Entwicklung des politischen Lebens in Rom. Was Aristoteles [1]) gegen Sokrates in Rücksicht darauf, daß dieser sagt, „die lakonische Verfassung gehe in Oligarchie über, diese in die Demokratie, die Demokratie aber in Tyrannis," einzuwenden hat, ist nur aus einzelnen Beispielen gezogen, die wohl als besondere Fälle haben vorkommen können, aus denen aber keine Beweise gegen anderweitig feststehende Behauptungen hergenommen werden dürfen. Es mag im Alterthum an diesem oder jenem Ort Demokratie in Oligarchie oder Oligarchie in Tyrannis und Tyrannis in Aristokratie sich umgewandelt haben, dies Alles widerlegt die von Sokrates aufgestellte Ansicht, die im Großen und Ganzen dem Entwicklungsgesetze der Geschichte des politischen Lebens der Hellenen entspricht, nicht. Im Uebrigen hat ja Aristoteles selbst von der großen Verwandtschaft, die zwischen Demokratie und Tyrannis stattfinde, gesprochen [2]). Ein sonderbarer Vorwurf ist es, den Aristoteles dem Sokrates, der an der betreffenden Stelle eben nur von der Idee aus über allgemeine Prinzipien redet, macht, wenn er sagt, er spräche so, wie wenn es nur eine Form der Oligarchie oder Demokratie gäbe, während sich doch verschiedene nachweisen ließen [3]). Sokrates sagt ja selbst, daß er nur in Umrissen Charakterzüge über das, was gerecht und ungerecht sei, geben wolle, da es eine gar nicht zu vollendende Arbeit sein würde, wenn Jemand es unternehmen wolle, alle ver-

---

[1]) Aristot. Politic. L. 5. c. 10. Vergl. Platon. De republ. L. 8. p. 544.

[2]) Aristot. Polit. L. 5. c. 9. §. 6.

[3]) A. a. O. §. [illegible]

schiedenen Arten von Verfassungen und alle verschiedenen Sitten aufzuzählen [1]).

Auch in der Art und Weise, wie Aristoteles die platonische Auffassung des Lebens verdorbener Staaten beurtheilt, zeigt sich, wie sehr er die lebendige, das innere Seelenleben des hellenischen Menschen berührende Auffassungsweise Platons verkennt. Dieser geht nicht bloß mit Verstandesbegriffen um, sondern schaut tief hinein in das Innere des menschlichen Gemüths, wo sich die Neigungen in einem Kampfe miteinander bewegen, in welchem es darum gilt, daß der höhere edlere Geist der Menschheit sich aus den Fesseln hervorringt, in welchen der Mensch der einen Seite seines Daseins nach an thierische Natur gebunden ist. An diese Natur im Menschen erinnert Sokrates häufig durch charakteristische, von Thiergestalten hergenommene Bilder, wenn er von dem spricht, was als unheilvoll zu meiden ist. Dem edeln Bilde, in welchem er den Menschen in seiner ganzen Herrlichkeit schildert, stellt er so von der anderen Seite auch ein Bild entgegen, in welchem der Mensch in seiner Verworfenheit dargestellt wird. Die Geschichte des Hellenenvolks betrachtet er übrigens als einen stets sich fortsetzenden Abfall vom Guten, als eine immer wachsende Verschlechterung der Zustände des sittlichen Daseins unter Menschen. Nicht ohne Grund leitet er die überhand nehmende Verwirrung in den staatlichen Verhältnissen ihrem Ursprunge nach davon her, daß die Herrschenden und die in der Macht über den Staat ihnen zur Seite stehenden Hülfsgenossen unter sich selbst uneinig werden [2]). Die Entwicklung in dieser Weise knüpft er indeß an ein allgemeines Naturgesetz des Entstehens und Vergehens aller geschaffenen Dinge, welches er näher zu erläutern sucht durch eine mystische Anwendung von Zahlenverhältnissen, die hier billig zur Seite geschoben werden kann [3]).

---

[1]) Platon. de republ. L. 8. p. 548 d.

[2]) A. a. O. p. 545 d.

[3]) A. a. O. p. 546.

Das erste Verderbniß aber entstand ihm zufolge dadurch, daß die Wächter des Staats anfingen, die Obhut über die Erzeugung der Kinder sowohl als über deren Erziehung zu vernachlässigen, außerdem auch nicht sorgsam darüber wachten, daß Jedem die seiner Natur angemessene Stellung im Staate angewiesen wurde. Edle und unedle Naturen vermischten sich miteinander und Ton- und Turnkunst kamen in Verachtung. In Folge dessen aber hätte sich Mißstimmung erzeugen müssen, deren nächste Folge die Zwietracht gewesen. Darauf wären die niedern Stände, die der Ackerbauer und Handwerker von der Begierde nach Erwerb, nach dem Besitz von Aeckern und Häusern, nach dem von Gold und Silber ergriffen worden und darüber mit den höheren Ständen edlerer Natur in einen Streit gerathen, der den Ausgang gehabt, daß man unter den Edeln über eine Vertheilung der Aecker und Häuser zum Eigenthum überein gekommen wäre, diejenigen aber, welche früher als Freie, Freunde und Ernährer der Edeln von diesen beschützt worden, jetzt als deren Diener, Landsassen und Hausgesinde behandelt wären. Des Krieges und der Bewachung der Stadt hätten die nunmehrigen Herren sich unterzogen [1]).

So wäre nach platonischer Ansicht in Folge der Nachlässigkeit der Wächter in ihrem Amte zuerst eine unangemessene Vermischung ungleicher Naturen entstanden, aus welcher dann auch in Verbindung damit, daß die Ausbildung der geistigen und körperlichen Fähigkeiten in Verachtung gerathen, Ungeregeltheit der Begierden sich entwickelt hätte, in Folge deren Mißstimmung und Unfrieden sich erzeugt, bald auch im Erwachen des eigennützigen Sinnes derer, die mit ihrer Arbeit an die Kreise dessen gewiesen wären, was die äußeren Bedürfnisse des Menschen und deren Abhülfe betrifft, Zwietracht und offener Streit zum Ausbruche gekommen. Darin wäre die Seele alles Gemeindewesens, die Freundschaft erstorben.

[1]) A. a. O. p. 547.

In dem vollkommenen Staate, wie ihn Platon sich dachte, hätten alle Bürger, jeder nach der ihm eigenen Natur, und die verschiedenen Stände, jeder nach dem ihm angewiesenen Geschäfte, in vollkommener Freundschaft, Liebe und Einigkeit gelebt; in dem Erwachen des eigennützigen Sinnes aber wäre der Streit entstanden, und es hätten sich die Genossen der Gemeinde in Herren und Knechte geschieden. Dabei hätte sich aber auch die Gesinnung der Edeln nicht rein erhalten können und es wäre die auf Streitliebe und Ehrgeiz gegründete, der kretischen und lakedämonischen Verfassung verwandte Timokratie entstanden, die in der Mitte stehend zwischen der früheren Verfassung und der Herrschaft Weniger den Uebergang aus jener in diese darstelle [1]).

Diese Art der Verfassung trage eben darum, weil sie eine Uebergangsform sei, keinen einfachen Charakter mehr an sich. Theils bewahre sie noch Manches von der älteren, aus der sie hervorgegangen sei, theils nähme sie Manches in sich auf, was dem Charakter derjenigen Verfassung entspräche, auf die sie in ihrer Fortentwicklung hinweise, während sie zugleich auch Eigenthümliches aus sich selbst erzeuge. Von der früheren Verfassung her würden noch die Herrschenden in Ehren gehalten und die Krieger enthielten sich noch des Ackerbaues, des Handwerks und anderen Gewerbes. Die Sitte der gemeinsamen Mahle würde noch aufrecht erhalten und Leibesübungen und kriegerische Spiele würden betrieben. In dieser Rücksicht werde das, was in der früheren Verfassung gegolten, nachgeahmt und für die Aufrechthaltung des alten kriegerischen Geistes werde Sorge getragen; aber unter den Herrschenden werde die Weisheit schwinden, da in Folge des mit der Vermischung der Naturen von Gold und Eisen, von Silber und Erz eingedrungenen Verderbens Männer alten Ernstes und alter Strenge gehörig geeignet zur Besetzung der obrigkeitlichen Aemter nicht mehr zu finden sein würden. Die heftiger von

[1]) A. a. O. p. 544 c. 547 d.

Leidenschaft Erregten und die weniger an wahrhaft geistiger Bildung Theil hätten, die mehr geeignet wären, Krieg zu führen, als über den Frieden zu wachen, würden zur Herrschaft gelangen und die auf die Kriegsführung sich beziehenden Listen und Künste ganz besonders in Ehren gehalten werden. Darin bestehe der eigenthümliche Charakter der Timokratie, daß in ihr der Sinn stets auf den Krieg gestellt sei. Von dem Charakter der Oligarchie her aber, an dem sie auch Theil habe, werde Geldgier in ihr mächtig sein. Habsüchtig würden in ihr die Bürger beschäftigt sein, Schätze zu sammeln und in verborgenen Kammern sie aufzuhäufen. Abgeschlossen, in eigenen umzäumten Häusern lebend fänden sie hier die Gelegenheit, mit Frauen oder mit sonst wem in Gemeinschaft zu schwelgen. Dies würde zwar nur noch im Geheim betrieben werden, häufe indeß nicht minder in Vermischung dem Guten das Schlechte zu. Was jedoch in einer solchen Verfassung bei vorwaltendem Zornesmuth am deutlichsten hervortreten werde, das sei die Streitlust und der Ehrgeiz [1]).

Trotzig würde der Mann sein, dessen Wesen dem dieser Verfassung entspräche, und wenn auch den Musen nicht abhold, doch kein eifriger Diener derselben, hart gegen Knechte, ohne sich, wie ein Wohlerzogener fern von ihnen zu halten, gegen Freie aber artig und freundlich, sehr unterthänig den Regierenden. Herrschsucht und Ehrgeiz würden ihn beherrschen; doch baue er Ansprüche auf Theilnahme an der Regierung nicht auf Gewandtheit der Rede oder auf sonst etwas, was dem ähnlich wäre, sondern auf kriegerische Thaten vielmehr und darauf was den Werken des Krieges angehöre, wie er denn auch Leibesübungen und die Jagd liebe. In seiner Jugend zwar würde er das Geld verachten, älter geworden jedoch es immer mehr lieb gewinnen, da er an der Natur des Habsüchtigen Theil habe und von der auf den richtigen Weg der lautersten Tugend zurückführenden Wächterin, der wahren

[1]) A. a. O. p. 548.

Weisheit, verlassen sei. Verführt worden sei ein solcher durch die Mutter, die in ihrer Eitelkeit unwillig darüber, daß der Vater stillen und ruhigen Weges, nicht in Herrschbegier hohen Dingen nachtrachtend, um bei der Stadt was zu gelten, dahingehe, und selbst auch die eigenen Angelegenheiten nicht mit Eifer in Streitsucht verfolge, den Sohn zur Lust angereizt habe, tüchtiger und stattlicher vor den Leuten aufzutreten. Auch hätte das Hausgesinde das Ihrige dabei gethan, den heranwachsenden Jüngling darauf aufmerksam zu machen, wie aus Mangel des Vaters an Lust zum Rechten das Hauswesen Schaden nähme. Des Vaters Reden aber vernehmend und dessen Thun neben dem Treiben der Anderen betrachtend, sehend wie jener das Vernünftige hege und pflege, diese jedoch anderen Dingen nachtrachteten, habe, in die Mitte gestellt zwischen Beidem, der Sohn als Mann, der doch die Natur eines schlechten Menschen nicht an sich getragen, dem Mittleren, dem Streitsüchtigen und Zornmüthigen sich hingegeben und sei ein hochstrebender und ehrliebender Mann geworden [1]).

Daß jedoch der Hochsinn und der Ehrgeiz durch das, was sich schon bei der ersten Stiftung des darauf gegründeten Staats heimlich eingeschlichen hatte, wenn es öffentlicher hervorträte und Raum gewänne, sich mächtiger auszubreiten, gebrochen werde, meinte Sokrates. Den vollkommensten Zustand des Staats aufhebend bringt die Eigensucht in das Leben desselben ein, und wenn sie sich zugleich auch in der Sucht nach äußerem Besitze regt, so trägt doch die edelste Form derselben, der Ehrgeiz, anfangs den Sieg davon. In der Form der Habsucht aber hatte sie sich auch heimlich geltend machen können, und jene Kammern, wie sich jeder eine erbaut und mit Gold gefüllt hatte, bringen, meint Sokrates, dem Staate das Unheil. Denn sie sind es, die die erste Veranlassung dazu geben, über die Erfindung von allerlei Arten von Aufwand nachzusinnen, die in Gebrauch gekommen die alte Sitte nicht ohne Mitwirkung

[1]) A. a. O. p. 549 e. 550 a. b.

..eichen verehrt werden, da werden
geschätzt. Es würden daher, da m
was Achtung genösse, Neigung und
streitlustigen und ehrliebenden Männ
werblustige und geldliebende; der Re
wundert und mit Aemtern geehrt,
Darnach folge dann, daß durch da
Verfassung eingeführt werde, deren
stimme, daß in ihr das Recht zur
schaft von der Größe des Vermöge
gemacht werde. Je höher die als
bestimmt werde, um so mehr nähme
garchischen Charakter an, um so w
man das Maaß stelle. Einmal fest
durch dasselbe bedingte Verfassung d
oder ohne Anwendung derselben sch
Furcht und Schrecken zur Geltung g

Nach dieser Verfassung, meint je
Staat in zwei Parteien, in die der
men zerfallen, die gegenseitig im Miß
gegenüberständen. Der Staat würde
weil den Armen die Waffen nicht a
und der Reichen ...

geordnet wäre. Jedem sei hier erlaubt, zu treiben, was er wolle, und bei diesem Vielerleitreiben löse sich der organische Zusammenhang des Ganzen und seiner Theile auf. Dem Einen sei gestattet, sein Eigenthum zu veräußern, dem Anderen, es an sich zu bringen, und jener dürfe noch im Gebiete des Staats wohnen bleiben, ohne ferner zu den Theilen des Staats zu gehören, weder als Gewerbsmann noch als Kunstarbeiter noch als Krieger zu Roß oder zu Fuß, sondern er werde nur Armer oder Dürftiger genannt. Hierin liege die Schuld davon, daß in den Oligarchien Einige überreich wären, Andere ganz und gar arm. Es fänden sich in ihnen außer den reichen Familien, die an der Regierung Theil hätten, meistens nur lauter Arme, und wo Arme in übermäßiger Zahl angetroffen würden, da hielten sich auch im Verborgenen Diebe, Beutelschneider, Tempelräuber und andere Verbrecher der Art auf. Es liege aber die Schuld davon in dem Charakter oligarchischer Verfassung [1]).

Dieser nähre den Geiz und führe zur Sparsamkeit und Kargheit, besonders wenn einer von Unglück betroffen in Armuth geriethe, und nun durch sie gedemüthigt dem Erwerb sich zuwende. Wem, der früher von Ehrliebe und Zornmuth beseelt gewesen, dies geschehe, der werde nun, meint Sokrates, das Begehrliche und die Geldliebe in sich pflegen, das Vernünftige und Zornartige aber nur noch insoweit bei sich hegen, wie das eine ihn die Berechnung seines Vortheils lehre, das andere ihn nur zur Bewunderung und Verehrung des Reichthums und der Reichen anrege, und dazu, die Ehre in nichts Anderen als im Reichthum und in dem, was dazu verhelfen könne, zu suchen. Der Charakter dieses Mannes wäre dem der oligarchischen Verfassung darin ähnlich, daß jenem wie diesem gemäß Alles nur geschätzt werde nach einem vom Gelde hergenommenen Maaßstabe, und daß nur den nothwendigsten Bedürfnissen Befriedigung gewährt, jede auf andere als auf diese gerichtete Begierde aber als eitle, in karger und schmutziger

[1]) A. a. O. p. 552 d. e.

Weise unterdrückt werden. Selbst bettelhafte und solchen verwandte andere üble Neigungen würden dem Manne oligarchischen Charakters so wenig fehlen wie dem oligarchischen Staat. Sie im Zaume zu halten ließe er nur durch Furcht, seinen guten Ruf zu verlieren und dadurch Schaden zu erleiden, sich bewegen, nicht aber aus Gründen der Vernunft. Und es erhöbe sich in ihm innerer Zwist in Zwiespalt der Neigungen; er wäre nicht Einer, sondern zweifach, wenn auch in der Regel die besseren Neigungen über die schlechteren den Sieg davon tragen würden. Anständiger als viele Andere würde er sich daher wohl zeigen; die wahre Tugend einer mit sich selbst in Eintracht und Uebereinstimmung stehenden Seele dürfte aber weit von ihm entfernt sein [1]).

Eben das gäbe denn auch wieder Veranlassung dazu, daß die Oligarchie sich in sich selbst zerstöre und in die Demokratie sich umwandle. Ihrem Charakter nach herrsche in der Oligarchie die Habsucht und von ihr beherrscht würden die Herrschenden, weil ja ihre Macht nur durch großen Besitz bedingt sei, von unersättlicher Lust, nach stetiger, höchstmöglicher Vermehrung ihres Reichthums getrieben. Darum unterließen sie es, durch Gesetze dafür zu sorgen, daß der Verschwendung liederlicher Jünglinge Schranken gesetzt würden. Denn ihr Ziel ginge dahin, die Güter, die jene verthäten, durch Kauf oder Wucher an sich zu bringen, um so noch reicher und geachteter zu werden. In einem Staate, wo der Reichthum geehrt werde und von ihm das Maaß zur Bestimmung der Verhältnisse in Rücksicht auf das Recht zu herrschen und die Pflicht zu gehorchen hergenommen werde, könne also Mäßigung nicht zugleich auch walten. Hier nähme nothwendig neben der Sucht nach Reichthum die Liederlichkeit überhand und in Folge dessen verarmten ihr ergebene Menschen von sonst nicht gemeiner Art. Diese säßen dann nach Neuerungen begierig gereizt und gerüstet da, zum Theil von Schulden gedrückt, zum Theil ihrer

---

[1]) A. a. O. p. 554.

Ehren verlustig geworden, zum Theil an Beidem leidend, voll Haß, und bösen Rath ersinnend gegen die, die sich in den Besitz ihrer Güter gesetzt, wie auch gegen die Anderen, die sonst im Reichthum schwelgend ihren Neid erregten. Die Wucherer aber auf Gewinn erpicht, thuend als ob sie jene gar nicht sähen, führten ihr unheilbringendes Geschäft fort, vermehrten so immer mehr die Zahl der Armen und der dem Staate gefährlichen Menschen, und kümmerten sich um Tugend eben so wenig wie die Armen.

Wenn jedoch in Gefährlichkeiten, sei es auf Reisen oder bei anderen Gelegenheiten, in Kriegen zur See oder auf dem festen Lande Regierende und Regierte in nähere Berührung miteinander kämen, dann fände sich vielfache Veranlassung für die Armen, Beobachtungen über die Verweichlichung der Reichen zu machen. Darüber sich untereinander Mittheilungen zu machen, wenn sie zusammenkämen, würden sie nicht verfehlen, und es würde sich das Urtheil unter ihnen bilden, daß es eigentlich mit ihren reichen Leuten nichts wäre. Dergleichen aber könne nur die schon innerlich vorhandene Krankheit zum leichteren Ausbruch bringen und es bedürfe nur einer geringen Veranlassung, um einen Staat, der mit sich selbst in Zwiespalt lebe, in den Zustand des Aufruhrs zu versetzen, besonders wenn den Aufrührern von außen her durch benachbarte Staaten Unterstützung zu Hülfe käme [1]). Wenn dann die Armen den Sieg davon trügen, ihre Gegner entweder hinrichteten oder vertrieben, den Uebrigen aber gleichmäßig das Bürgerrecht verliehen und Aussicht auf die in ihr meistentheils durchs Loos bestimmte Verleihung obrigkeitlicher Aemter eröffneten, dann entstände die Demokratie. Sie könnte indeß auch ohne Waffen zu Stande kommen, wenn der andere Theil etwa aus Furcht sich zurückzöge. Doch dem Wesentlichen nach beruhe in jenem Gange der Entwicklung die Entstehung der Demokratie aus der Oligarchie [2]).

[1]) A. a. O. p. 556.
[2]) A. a. O. p. 557 a.

Unter der Volksherrschaft sind Alle frei und der Staat wird unter ihr voll von Freiheit und Freimüthigkeit; jeder kann thun, was er will, und seine Lebensweise so einrichten, wie es ihm eben gefällt. Allerlei Arten von Menschen werden sich daher in der Demokratie zusammenfinden. Ein buntes Bild von vielerlei Sitten, vergleichbar einem bunten, mit vielerlei Blumen schön durchwirkten Gewande, an welchem Kinder und Frauen sich freuen, wird sie darbieten. Sich hier irgend eine Verfassung auszusuchen, würde auch ganz angemessen sein; denn da Alles in ihr erlaubt ist, wird sie auch alle Arten von Verfassungen in sich schließen, und es scheint, daß wer einen Staat zu begründen beabsichtige, der müsse eine Demokratie suchen, um hier wie in einer Tröbelbude von Staatsverfassungen eine Form, wie sie ihm gefalle, zu wählen, und darnach seine Ansiedlung einzurichten. An Mustern dürfte es ihm da nicht fehlen. Und ob denn das nicht, fährt Sokrates fragend weiter fort, gar schön wäre, daß man in einem solchen Staate nicht gezwungen würde, sich der Verwaltung anzunehmen, wenn man auch die Tüchtigkeit dazu hätte, noch zu gehorchen, wenn man nicht wollte; noch, wenn die Anderen Krieg führten, daran Theil zu nehmen, noch, wenn es einem nicht gefiele, Frieden zu halten, während die Anderen im Frieden lebten; oder daß Jeder, wenn es ihm auch ein Gesetz verwehre, an der Verwaltung Theil zu nehmen oder Richtersprüche zu ertheilen, nichtsdestoweniger der Verwaltung sich annähme und im Gericht Urtheile spräche, wenn es ihn gut dünkte. Und wie herrlich doch wäre die Milde gegen verurtheilte Verbrecher. Man sähe in einem solchen Staat zum Tode oder zur Verbannung Verurtheilte immer noch daselbst wohnen bleibend und öffentlich sich herumtreibend, ja, als ob Keiner sich darum kümmere oder es bemerke, gleichwie Heroen durch die Stadt wandelnd. Und diese von Kleinigkeitskrämerei so gänzlich entblößte Nachsicht, in welcher das, was Andere in der Ueberzeugung, daß, wer nicht eine ganz überschwengliche Natur habe, der nimmermehr,

wenn er nicht schon von Kindheit an in seinen Spielen an das Treffliche gewöhnt werde und dieses zu pflegen fortfahre, ein tüchtiger Mann werden könne, mit strengem Ernst behandelt wissen wollen, so großmüthig verachtet wird, diese Nachsicht, in welcher man sich nicht darum kümmert, von welchen Betrieben Jemand den Staatsgeschäften sich zuwendet, sondern ihn ehrt, wenn er versichert, er sei der Menge gesinnungstüchtig zugethan, sollte die nicht etwas Edles haben? Und an diese Nachsicht würde sich in der Volksherrschaft noch anderes Verwandtes anknüpfen. Es würde diese regierungslose, buntscheckige Verfassung ein ganz ergötzliches Leben darbieten, den Gleichen sowohl wie den Ungleichen gleichmäßig eine gewisse Gleichheit gewährend [1]).

Dies gelte nun, meinte Sokrates, von der Volksherrschaft. Was aber den Charakter des Mannes beträfe, der dem entspräche, der ihr einwohnt, so glaubt er, daß er aus dem oligarchischen Wesen heraus in der Weise sich bilde, daß ein Jüngling, wenn er eine nur auf die Befriedigung der nothwendigsten Lebensbedürfnisse gerichtete kärgliche Erziehung im oligarchischen Sinne erhalten und ohne geistige Bildung dabei geblieben wäre, in einen demokratisch Gesinnten sich zu verwandeln beginne, wenn ihm die Lüste begegneten und er in die Gesellschaft wilder Buben gerathe. Träten aber dann von anderer Seite her der Vater oder die Verwandten ermahnend und scheltend auf, so gerathe der Jüngling in Zwiespalt und Streit mit sich selbst, und die wilde Begier des demokratischen Sinnes würde dann noch wohl der ruhigeren Haltung des oligarchischen Charakters weichen; und vor der in der Seele sich regenden Schaam würden einige Begierden vernichtet, andere verjagt; er kehre wieder zur Ordnung zurück. Dann aber wüchsen wegen des unverständigen Benehmens des Vaters gegen den Sohn andere den verjagten verwandte Begierden zahlreich und in Stärke auf und zögen ihn wieder in

[1]) A. a. O. p. 557 b. ff. 558 a. b. c.

und Hoffahrt drängen ein, und s
das Ohr des nunmehr mit seinen
lich sein Wesen treibenden Jünglin
mahnungen, die ihm von Seiten s
Die Schaam würde als Einfalt,
lichkeit, Mäßigkeit und geordnete Le
und Armseligkeit verjagt. Hätten s
Beihülfe mancherlei Weihen die See
von dem entleert, was in ihr ihnen
führten sie Frechheit, Zügellosigkeit,
schämtheit lobpreisend im großen Jub
gezogenheit, die Zügellosigkeit Freisin
nehmheit, Unverschämtheit Mannhe
es, daß die Begierden des bei und
diger Bedürfnisse Erzogenen sich umn
Befriedigung weder nothwendig no
gäbe sich ohne Unterschied, wie es e
blicks bestimme, bald diesem bald
darüber, daß einige Lüste von ed
herrührten, andere aber von schlech
jener befleißigen und sie ehren, diese
jochen müsse, ließe er sich nicht bel

kümmernd, bald auch an der Wissenschaft naschend. Häufig ergreife ihn die Lust an Staatsgeschäften und indem er sich daran mache, spräche und handle er, wie es der Zufall eben ergäbe. Geschähe es etwa einmal, daß ihn Eifersucht auf Kriegsmänner ergriffe, so würde er in die Richtung auf kriegerische Thätigkeit gezogen werden, oder wieder in eine andere, wenn er Geldmänner beneidete. Irgend eine Ordnung oder Nothwendigkeit sei aber nicht an sein Leben geknüpft, und es, wie er es treibe, ein lustiges, freies und glückseliges Leben nennend, wiche er davon nicht ab [1]).

Dies wäre die Lebensweise eines Mannes der Gleichheit, der schön und buntscheckig wie die Volksherrschaft an die verschiedenartigsten Sitten gewöhnt in seiner Mannigfaltigkeit Gegenstand des Neides von Männern und Frauen sei als ein solcher, der die meisten Formen von Staatsverfassungen und Lebensweisen in sich trüge. Dieser Mann wäre wahrhaft der Volksherrschaft zur Seite zu stellen und ein Volksmann zu nennen [2]).

Wie schön indeß das nun auch Alles sein möchte, in Rücksicht auf die Demokratie, meint Sokrates, träte derselbe Fall wie in Rücksicht auf die Oligarchie darin ein, daß in beiden Arten von Verfassungen die Keime zu ihrem Untergange in dem lägen, worin sie erwüchsen. Wie nämlich die Oligarchie in der Verehrung des Reichthums sich bilde und wiederum unterginge in Unersättlichkeit in Rücksicht auf Reichthum, in welcher um des Erwerbes willen alles Andere vernachlässigt werde, so bilde sich die Demokratie im Streben nach Freiheit und gehe unter in Unersättlichkeit in Rücksicht auf den Besitz derselben, in welcher man mit Vernachlässigung alles Uebrigen die Tyrannis als Bedürfniß hervorrufe. Wenn nämlich das Volk nach Freiheit dürstend in diesem Durste sich übernähme, dann pflege es die Obrigkeiten, wenn sie nicht sehr milde wären und viele Freiheit gestatteten, als frevelmüthig nach

[1]) A. a. O. p. 559 – 561.
[2]) A. a. O.

der Herrschaft Weniger=strebend anzuklagen und zu bestrafen. Aber Diejenigen, welche den Obrigkeiten gehorsam wären, beschimpfe es als knechtisch Gesinnte und Nichtswürdige, die Herrschenden dagegen, die den Beherrschten, und die Beherrschten die den Herrschenden sich gleichstellten, lobe und ehre es im häuslichen Kreise und öffentlich. So müsse sich, wo es so zuginge, die Freiheit bald überall ausbreiten, in das Innere der Häuser dringen und dem Vieh selbst die Ungebundenheit einpflanzen. So nämlich wäre das gemeint, daß der Vater sich gewöhne, seinem Sohne gleich zu werden und die eigenen Kinder zu fürchten, der Sohn aber dem Vater sich gleichstelle und nicht Achtung noch Scheu vor den Aeltern habe, damit er recht frei sei, auch der Insasse dem Bürger und dieser jenem gleich würde; und eben so auch der Fremde in ein ähnliches Verhältniß träte. Dem entspräche denn auch, daß der Lehrer die Schüler fürchte und ihnen schmeichle, die Schüler aber die Achtung vor Lehrern und Erziehern verlören, und daß überhaupt die Jüngeren den Älteren sich gleichstellten und mit ihnen wetteiferten in Reden und Handlungen, die Aelteren aber den Jüngeren sich beigesellend in Witzen und Scherzen übersprudelnd es ihnen gleich thäten, um nicht mürrisch oder herrisch zu erscheinen. Die höchste Spitze der Freiheit der Menge aber sei da errungen, wo erkaufte Männer und Frauen nicht minder frei wären als ihre Käufer, der Freiheit und Gleichheit der Frauen gegen die Männer und der Männer gegen die Frauen nicht zu gedenken. Daß selbst die Hausthiere in Demokratien freier und anspruchsvoller sind, als in Staaten, in denen gemessene Zucht und Ordnung herrscht, scheut Sokrates sich nicht zu behaupten. Er meint auch, daß aus diesem Allem zusammengenommen erhelle, wie unter der Volksherrschaft die Seelen der Bürger so weichmüthig gestimmt würden, daß sie nicht den geringsten Zwang ertragen könnten, und auch nicht einmal den des Gesetzes, um welches sie sich, sei es geschriebenes oder ungeschriebenes, gar nicht kümmerten,

weil sie keinen Herrn über sich haben wollten [1]), um in ihrer eignen Selbstbestimmung nicht beschränkt zu sein.

Weil indeß das, was auf die äußerste Spitze getrieben wäre, in der Regel in sein Gegentheil umzuschlagen pflege, so würde es auch wohl mit der Freiheit nicht anders sein, und es wäre anzunehmen, daß sowohl für den Staat wie für den Einzelnen die äußerste Freiheit in äußerste Knechtschaft sich umwandeln würde; die Tyrannis bilde sich aus der Demokratie heraus. Denn in einem höheren Maaße noch als die Oligarchie leide die Demokratie an der von dem Geschlechte der Bummler herrührenden Krankheit, die, wie Schleim und Galle dem Körper, so jeder Art von Verfassung Gefahr brächte, und wogegen deshalb auch die schärfsten und schleunigsten Mittel in Anwendung zu bringen wären. In der Oligarchie wäre die Gefahr aus dem Grunde nicht so groß, weil in ihr jenes Geschlecht nicht zu Ehren gelangen und die faulen Schwindler von den obrigkeitlichen Aemtern ausgeschlossen wären, sie auch deshalb ungebildet und zu Unternehmungen untüchtig blieben; in der Demokratie aber stehe dies Geschlecht, von welchem die kühneren den Feigen als Führer sich aufwürfen und mit geringer Ausnahme mit sich fortzögen, überall voran, und die am erbittertsten wären, redeten und handelten, die Anderen aber säßen um die Rednerbühne herum, summten und duldeten es nicht, daß Jemand etwas Anderes redete. So werde in diesem Staat bis auf ein Geringes fast Alles von diesem Geschlechte verwaltet. Es gäbe jedoch noch neben demselben ein anderes Geschlecht im Staat, das der Erwerbenden, die ruhig ihrem Geschäfte nachgingen und Reichthümer ansammelten. Diese nun böten das Futter dar für die Herumtreiber. Außerdem aber noch gäbe es ein drittes Geschlecht, nämlich das, was man im engeren Sinne das Volk nennen könne, das Geschlecht derer, die sich mit ihrer Hände Arbeit nährten, nicht um andere Geschäfte bekümmert und nicht sehr wohl-



[1]) A. a. O. p. 562. 563.

von der Beute unter das Volk, behi
Bei solchen Gelegenheiten würden d
sehen, sich zu vertheidigen und n
zu reden und zu handeln; dann
Anderen mit Verläumdungen und
überhäuft, daß sie nach Neuerun
bösen Absichten gegen das Volk sich
Weniger herzustellen gedächten. D
das Unrecht, was an ihnen in Fol
Lug und Trug geschähe, gewisserma
garchie sich hinzuneigen, und dann
streitigkeiten und Kampf gegen eine
ständen pflege dann wohl das Volk
stellen, und ihn zu hegen und zu e
den Aufruhr gegen die Reichen, und
samkeiten getrieben, zu Blutschuld u
immer von ferne hinweisend auf Sc
theilung, so bereiteten ihm seine
Kampf, in welchem er entweder un
nen sich emporschwingen müsse. Ent
dann trotz seiner Feinde wieder, dan
Tyrann zurück. Wenn nun seine

geschähe denn auch, weil das Volk nur seines Schutzherrn wegen sich ängstige, seiner selbst wegen aber ganz unbesorgt wäre. Der Reiche jedoch theile nicht dies Gefühl der Sicherheit mit dem Volke und ihm sei daher zu rathen, sich aus der Stadt zurückzuziehen, in welcher aus dem Vorsteher ein Zwingherr geworden, der nachdem er viele Andere gestürzt in seiner Regierungsgewalt sich immer fester setze [1]).

So sei denn die Tyrannis und der Tyrann fertig. Die Frage aber, wie es mit der Glückseligkeit eines solchen Mannes stehe, hält Sokrates noch einer näheren Untersuchung werth, und spricht in dieser Rücksicht seine Ueberzeugung dahin aus, daß jener Mann anfangs Jeden, der ihm begegne, begrüßen werde, ihn anlächelnd; den Namen eines Zwingherrn würde er zurückweisen, dem Einzelnen wie dem Gemeinwesen viele Versprechungen machen, Schuldenerlasse aussprechen, Aeckervertheilungen unter das Volk wie unter seine Umgebungen vornehmen, und dies Alles unter dem Scheine der Milde und väterlicher Sorgfalt. Hätte er aber erst theils mit seinen äußeren Feinden sich vertragen, theils sie zernichtet, und so Ruhe erlangt, dann stifte er sofort wieder Kriege an, damit das Volk seiner als Anführer bedürfe, und auch wohl deshalb, um durch Kriegssteuern das Volk verarmen zu lassen, und es so in einen Zustand zu versetzen, in welchem es mehr um den Erwerb des Lebensunterhaltes sich kümmern müsse als um politische Umtriebe, die ihm gefährlich werden könnten. Auch würde er dabei Gelegenheit suchen, diejenigen, die ihm ihrer Freisinnigkeit wegen verdächtig wären, den Feinden zu überliefern und sie so aus dem Wege zu räumen. Dieses Allen wegen sei es dem Zwingherrn nothwendig, stets Krieg zu führen. Dadurch aber errege er Feindschaft der Bürger gegen sich. Leicht könne es dann geschehen, daß Einige, die seine Macht mit hätten begründen helfen, und von Einfluß auf ihn wären, mißbilligend über das, was geschähe, theils unter sich

[1]) A. a. O. p. 564—566.

... also müsse er sehen, we
klug oder wer reich wäre und
darin dahingegeben, daß er, mi
selben als Feind gegenüberstehen
er den Staat von ihnen gerei
dieser Art sei aber der ärztlich
Aerzte reinigten den Leib, indem
ten, das Beste aber übrig ließe
fahre umgekehrt und sei dazu ge
Herrschaft erhalten wolle. Seine
er gezwungen wäre, entweder u
leben oder gar nicht. Je feindseli
ger gegen ihn gestimmt wäre, ein
Leibwache bedürfe er und diese kö
schaffen, daß er aus der Fremde
knechte für Geld heranriefe oder a
wegführe, sie frei ließe und sie un
wächter aufnähme. Solche würde
und wahrhaft glückselig wäre sein
er solche Freunde und Getreue um
Anderen ins Verderben gebracht.
gebung des Herrschers die Weisen
dürfnisse haben ...

träte die Tyrannis offen hervor und das Volk wäre, der Dienstbarkeit unter Freien entfliehend, in die ärgste und bitterste Knechtschaft gerathen [1]).

Dem Charakter der Zwingherrschaft entspräche aber auch der Charakter des Menschen von zwingherrlicher Natur. Auch dieser sei nicht minder der Knechtschaft unterworfen wie der zwingherrliche Staat [2]). Ihre Wurzel habe diese Natur in der nicht durch edleren Sinn in Verbindung mit der Vernunft gezügelten Begier des Thiers im Menschen. Wenn solche Begier in dem Sinne des Sohnes eines demokratisch-gearteten Mannes, der schon sich gewöhnt habe, in der Gesetzwidrigkeit die Freiheit zu erkennen, angeregt werde und höher noch angespornt durch die Gesellschaft, in die er gerathen, dann erfülle sie sein ganzes Wesen und bemächtige sich aller seiner Triebe, so daß er im Geiste umnebelt nur in Sinnenlust herumtaumle. Dies aber führe zur Verschwendung und bringe ihn in Armuth, aus welcher sich zu retten und um seiner Wollust den Dienst, an den er sich gewöhnt, zu leisten, er sich nicht scheuen werde, zu Diebstahl und Betrug, wohl auch zum gewaltsamen Raube zu greifen. Der Frevel gegen die eigenen Aeltern würde er sich nicht enthalten, keines Verbrechens, wenn es ihm nur die Mittel verschaffe, seinen Lüsten zu dienen [3]). Fänden sich Männer solcher Art nur in einer geringeren Anzahl in einer Gemeinde, dann zögen sie fort, um anderswo als Söldner einem Zwingherrn als Leibwachen zu dienen oder den Krieg zu suchen. Wo aber Viele Solcher in einer Stadt sich fänden und Andere noch an sie sich anschlössen, da wären sie es, die den, der unter ihnen die zwingherrliche Natur am meisten an sich trage, zum Tyrannen erhöben. Dieser wäre alsdann von Schmeichlern, Heuchlern und treulosen Dienern umgeben, um nur in seiner Macht

[1]) A. a. O. p. 567—569.
[2]) A. a. O. p. 577 d. e.
[3]) A. a. O. p. 572—574.

als Alleinherrscher sich zu halten, genöthigt, sich in den Dienst der Schmeichelei zu begeben und somit ein Knecht derer zu werden, die sich ihm äußerlich unterworfen hätten. Freunde habe der Zwingherr nicht und sei keines Menschen Freund, sondern übe entweder knechtische Herrschaft über den Einen oder werde von den Anderen geknechtet. Von der wahren Freiheit und Freundschaft koste sein ganzes Leben hindurch kein Zwingherr. Er sei auch nicht im Stande, zu thun, was er wolle, werde vielmehr von wildem Triebe beherrscht stets von Reue und Unruhe erfüllt. Elend sei er so, elender aber doch noch als der, der mit einer zwingherrlichen Natur behaftet durch ein unglückliches Geschick so getroffen werde, daß er aus dem Kreise seines häuslichen Lebens herausgerissen zur Tyrannenherrschaft wirklich gelange. Denn jener werde doch nur von seinen eigenen Begierden geknechtet, bei diesem aber käme die Furcht hinzu, die das Bewußtsein einflöße, überall von einer Menge von Feinden umgeben zu sein [1]).

Das Leben des Zwingherrn wird hiernach als ein solches geschildert, welches dem eines Königs in Rücksicht auf Weisheit, Tugend und Glückseligkeit im schärfsten Gegensatze gegenüberzustellen sei. Jenes sei am weitesten entfernt von Gesetz und Ordnung, von Vernunft und Wissenschaft und so auch von Glückseligkeit, königliches Leben aber am wenigsten. Also würde auch der Zwingherr das unglückseligste Leben führen, der König aber das glückseligste [2]), und als das, was nothwendig hieraus zu folgern sei, wird dann weiter auseinandergesetzt, wie, da das Zwingherrliche in dem wurzle, was den Menschen dem Thiere verwandt mache, es in den Bereichen des Staats- und des Einzelnlebens hauptsächlich darauf ankomme, durch Vernunft und Sitte das Thier im Menschen gebändigt zu halten.

---

[1]) A. a. O. p. 575—580.

[2]) A. a. O. p. 576 e. 587 a. b.

Politik des Aristoteles.



I.

Zweck, Begriff und Urbild des vollkommenen Staats.

Setzte Platon den Zweck des Staats in der Darstellung des Guten an sich und in der Verwirklichung der Herrschaft der Tugenden, wie er sie begriffsmäßig bestimmte; unternahm er auch den Beweis, daß einzig in der Verfolgung dieses Zweckes dem Menschen die Möglichkeit gegeben wäre, die Glückseligkeit zu gewinnen: so setzte dagegen Aristoteles den Hauptzweck des Staats im Glücklichleben der Menschen [1]), und kam nur erst dadurch, daß er den Nachweis gab, wie Glückseligkeit und Tugendhaftigkeit sich gleich wären und jene nicht ohne diese zu erringen, auf den Grundsatz, daß das Staatsleben durch die Tugend bedingt sei. Ausgehend nämlich von dem Gedanken, daß der Staat eine Vereinigung von Geschlechtern und Ortschaften zu einem vollkommenen und sich selbstgenügenden Leben, worunter er ein glückseliges und schönes Leben verstand, sei, mußte er, wenn Tugend und Glückseligkeit eins wären, die Tugend als Bedingung alles wahren Staatslebens setzen. Es galt ihm die Glückseligkeit als das höchste Gut, weil sie schlechthin um ihrer selbst willen begehrt werde, andere Güter aber nur um eines Andern willen erstrebt würden [2]). Mit der Tugend galt sie ihm in der Art verwandt, daß sie als ein Ergebniß der Kraft und Bewegung der Tugend erblühe, und

---

[1]) Aristot. Politic. L. 3. c. 4. §. 3.

[2]) Aristot. Ethic. L. 1. c. 1. §. 4. c. 7. §. 4. 5. L. 10. c. 6.

... thun bis an
... cen entspreche[1])
... ßerer Bedürftigkeit
... höre nothwendig zur
... Gut Zweck des Staats
... gewinnen und deshalb durch

... allerdings auch darauf hin, in Ueber-
... den Zweck des Staats in der Ver-
... haft der Tugend zu setzen. Er nimmt
... anderen Weg der Beweisführung wie
... wie jeder dabei verfährt, ist in Beziehung
... charakteristisch. Platon hält sich an den Ge-
... an sich, als dessen, was in dem Weltall
... erwirkt und in der Seele des Menschen die
... gleichheit und die innere Uebereinstimmung und kommt
... jenem Gedanken aus auf den der Glückseligkeit, deren
... für die Seele des Menschen von der werkthätigen
... dessen, was das Gute an sich ist, abhängig macht;
... läßt freilich auch die Glückseligkeit durch die Tugend
... sein, geht aber in Rücksicht auf das, was er als den
Zweck des Staats angiebt, nicht von dem Gedanken an Tugend
sondern von dem an Glückseligkeit, die er als das höchste
Gut bezeichnet, und kommt so erst in abgeleiteter Weise auf
den Gedanken, daß alles wahre Staatsleben durch Tugend
bedingt sei. Wenn auch so in Rücksicht auf die Ansichten über
staatliches Leben eine gewisse Verwandtschaft als Ergebniß her-
vortritt, so findet doch in der Art und Weise, wie beide Philo-
sophen zu ihren Schlußfolgerungen kommen, eine große Ver-
schiedenheit Statt. Es zeigt sich in der Verfahrungsart von
Aristoteles eine dem Gesetze der geschichtlichen Entwicklung des
Geistes des hellenischen Volks entsprechende höher erwachte

[1]) Aristot. Ethic. L. 1. c. 9. §. 7. c. 10. §. 15.
[2]) A. a. O. L. 1. c. 8. §. 15. L. 10. c. 9.

ur Eigensucht, als welche in Platon lebte. Dem
s genügte es an und für sich schon, als höchsten
ts die gegenständliche Darstellung des Sittlich-
aufzustellen, und auf Glückseligkeit wies er
um hin, um seinen höheren Gedanken für
acherer Geister leichter die Bahn zu brechen.
aber selbst schon mit seinem Geiste in Eigen-
.en, wie sehr bestimmt daraus erhellt, daß seinem
.ein nicht schon das Sittlichgute an sich als das höchste
.t und das um seinselbstwillen Begehrenswertheste entgegen getreten war, sondern nur die selbstischer Begier fröhnende Glückseligkeit. Denn was er auch gegen die Verwechselung der Begriffe der Wollust und der Glückseligkeit miteinander sagen mag [1]), der Gedanke an Glückseligkeit als höchstes Gut wurzelt in selbstischer Neigung, da er nicht vom Gedanken an Göttliches, sondern von dem an Menschliches ausgeht.

Mit dem, was hier von Spur einer im Geiste von Aristoteles sich regenden Selbstsucht vielleicht so, daß es nicht auf allgemeine Beistimmung rechnen darf, gesagt ist, hängt ein Anderes zusammen, was an und für sich eher Lob als Tadel verdienen würde. Es ist dies, daß Aristoteles in einem weit höheren Grade als Platon die Individualität geachtet wissen will. Dies tritt recht bestimmt hervor in den Einwürfen, die jener gegen die sokratische Idee von der Gemeinschaft der Weiber beibringt, besonders wenn er sagt, daß dem Menschen zwei große Hebel der Sorge und der Pflege einwohnten: es wären Sinn für Eigenthum und Verwandtenliebe, beide aber hätten in einem Staate, wo vollkommene Gemeinschaft eingeführt wäre, keinen Raum sich zu bewegen [2]). In diesem Tadel platonischer Ansichten spricht sich wieder der ganze Gegensatz aristotelischer und platonischer Lebensauffassung aus. Während Platon seine Betrachtungen an die Beziehungen zum Göttlichen knüpfte, blieb

[1]) A. a. O. L. 1. c. 5. §. 2.

[2]) Aristot. Politic. L. 2. c. 1. §. 17.

glückselig nur der zu nennen sei, dessen ganzes Thun bis an das Ende seines Lebens der Tugend vollkommen entspreche [1]) und der zugleich in Unabhängigkeit von äußerer Bedürftigkeit dastehe. Denn diese Unabhängigkeit gehöre nothwendig zur Glückseligkeit [2]), die als das höchste Gut Zweck des Staats wäre, ohne Tugend aber nicht zu gewinnen und deshalb durch diese bedingt sei.

So kommt Aristoteles allerdings auch darauf hin, in Uebereinstimmung mit Platon den Zweck des Staats in der Verwirklichung der Herrschaft der Tugend zu setzen. Er nimmt aber dabei einen ganz anderen Weg der Beweisführung wie jener, und die Art wie jeder dabei verfährt, ist in Beziehung auf Beide sehr charakteristisch. Platon hält sich an den Gedanken des Guten an sich, als dessen, was in dem Weltall die Harmonie erwirkt und in der Seele des Menschen die Sichselbstgleichheit und die innere Uebereinstimmung und kommt erst von jenem Gedanken aus auf den der Glückseligkeit, deren Gewinn er für die Seele des Menschen von der werkthätigen Bewegung dessen, was das Gute an sich ist, abhängig macht; Aristoteles läßt freilich auch die Glückseligkeit durch die Tugend bedingt sein, geht aber in Rücksicht auf das, was er als den Zweck des Staats angiebt, nicht von dem Gedanken an Tugend aus, sondern von dem an Glückseligkeit, die er als das höchste Gut bezeichnet, und kommt so erst in abgeleiteter Weise auf den Gedanken, daß alles wahre Staatsleben durch Tugend bedingt sei. Wenn auch so in Rücksicht auf die Ansichten über staatliches Leben eine gewisse Verwandtschaft als Ergebniß hervortritt, so findet doch in der Art und Weise, wie beide Philosophen zu ihren Schlußfolgerungen kommen, eine große Verschiedenheit Statt. Es zeigt sich in der Verfahrungsart von Aristoteles eine dem Gesetze der geschichtlichen Entwicklung des Geistes des hellenischen Volks entsprechende höher erwachte

[1]) Aristot. Ethic. L. I. c. 9. §. 7. c. 10. §. 15.
[2]) A. a. O. L. I. c. 8. §. 15. L. 10. c. 9.

Neigung zur Eigensucht, als welche in Platon lebte. Dem Geiste Platons genügte es an und für sich schon, als höchsten Zweck des Staats die gegenständliche Darstellung des Sittlich-guten grundsätzlich aufzustellen, und auf Glückseligkeit wies er im Grunde nur darum hin, um seinen höheren Gedanken für das Bewußtsein schwächerer Geister leichter die Bahn zu brechen. Aristoteles war aber selbst schon mit seinem Geiste in Eigensucht versunken, wie sehr bestimmt daraus erhellt, daß seinem Bewußtsein nicht schon das Sittlichgute an sich als das höchste Gut und das um seinselbstwillen Begehrenswertheste entgegen getreten war, sondern nur die selbstischer Begier fröhnende Glückseligkeit. Denn was er auch gegen die Verwechselung der Begriffe der Wollust und der Glückseligkeit miteinander sagen mag [1]), der Gedanke an Glückseligkeit als höchstes Gut wurzelt in selbstischer Neigung, da er nicht vom Gedanken an Göttliches, sondern von dem an Menschliches ausgeht.

Mit dem, was hier von Spur einer im Geiste von Aristoteles sich regenden Selbstsucht vielleicht so, daß es nicht auf allgemeine Beistimmung rechnen darf, gesagt ist, hängt ein Anderes zusammen, was an und für sich eher Lob als Tadel verdienen würde. Es ist dies, daß Aristoteles in einem weit höheren Grade als Platon die Individualität geachtet wissen will. Dies tritt recht bestimmt hervor in den Einwürfen, die jener gegen die sokratische Idee von der Gemeinschaft der Weiber beibringt, besonders wenn er sagt, daß dem Menschen zwei große Hebel der Sorge und der Pflege einwohnten: es wären Sinn für Eigenthum und Verwandtenliebe, beide aber hätten in einem Staate, wo vollkommene Gemeinschaft eingeführt wäre, keinen Raum sich zu bewegen [2]). In diesem Tadel platonischer Ansichten spricht sich wieder der ganze Gegensatz aristotelischer und platonischer Lebensauffassung aus. Während Platon seine Betrachtungen an die Beziehungen zum Göttlichen knüpfte, blieb

[1]) A. a. O. L. 1. c. 5. §. 2.

[2]) Aristot. Politic. L. 2. c. 1. §. 17.

Aristoteles beim Menschlichen stehen und entwickelte und erläuterte seine Ansichten mehr vom Standpunkte der Verhältnisse des menschlichen Lebens auf Erden aus. Darum ist auch für ihn das Nützliche überall von höherer Bedeutung wie für Platon, der hauptsächlich nur die Darstellung des Sittlichguten ins Auge faßt und eben auch deshalb Veranlassung dazu hat, schon im Voraus dem Vorwurfe zu begegnen, den ihm später Aristoteles durch die Bemerkung gemacht hat, daß ein Widerspruch darin läge, daß er die Glückseligkeit der Wächter aufhebe, während er doch sage, daß der Gesetzgeber den ganzen Staat glücklich machen müsse, das Ganze aber nicht glücklich sein könne, wenn es nicht jeder einzelne Theil wäre [1]). Platon hatte aber nach seiner Weise die Sache ganz anders genommen wie Aristoteles sie auffaßt, indem er nur von der geistigen Organisation des Ganzen als eines in sich Uebereinstimmenden, nicht aber von den Zuständen der einzelnen Theile in ihrer Vereinzeltheit gesprochen hatte [2]).

Wollte indeß Aristoteles auch in politischer Beziehung das Wohl des Einzelnen ganz besonders berücksichtigt wissen, so ging er doch darin keinesweges soweit, daß er das Suchen des eigenen Vortheils des Einzelnen im Gegensatze gegen den der Gesammtheit als der Gerechtigkeit gemäß erachtet hätte [3]). Das allgemeine Wohl vielmehr stellte er dem Gesetzgeber als das Ziel vor Augen, worauf hin er stets zu wirken habe, und von einem derartigen Wirken wollte er auch überhaupt das Maaß zur Beurtheilung des Gerechten in den Handlungen der einzelnen Bürger hergenommen wissen [4]). Ihm stellte sich in der Gerechtigkeit die Vollendung der Tugend dar, nicht zwar an und für sich, aber in Beziehung auf ein Anderes, inwiefern nämlich der, der sie hege, sie auch gegen Andere und nicht bloß

---

[1]) Aristot. Politic. L. 2. c. 2. §. 16.

[2]) Platon. de republ. L. 4. p. 421 b. c.

[3]) Aristot. Politic. L. 3. c. 5. §. 1.

[4]) Aristot. Ethic. L. 8. c. 9. §. 4.

gegen sich selbst zu üben vermöge [1]). Mit der Freundschaft stehe sie in Verwandtschaft, inwiefern nämlich sie als das Band erscheine, durch welches das Leben der Staaten zusammengehalten werde [2]).

Die Gerechtigkeit in diesem Sinne genommen, inwiefern sie mit der Freundschaft verwandt gedacht wird, erkennt Aristoteles nicht als eine besondere Tugend, sondern vielmehr als die ganze an [3]). An sich gilt sie ihm als die Tugend überhaupt, die in Rücksicht auf das Verhalten gegen Andere als Gerechtigkeit sich offenbare. Doch versteht er auch noch etwas Anderes unter dem Worte Gerechtigkeit, indem er mit Recht bemerkt, daß derjenige ungerecht genannt werde, der das Gesetz nicht beobachte und der sich mehr als der Billigkeit und Gleichheit gemäß anmaaße, so daß also der Gerechte der wäre, der den Gesetzen gehorche und Gleichheit achte. Hieraus erhelle, daß das Gerechte in Gesetzlichkeit und Heiligachtung des Gleichen, das Ungerechte aber in dem Entgegengesetzten von Beidem beruhe. Klar sei es daher, daß es verschiedene Arten der Gerechtigkeit gäbe und zwar außer der als allgemeine Tugend bezeichneten Gerechtigkeit noch eine andere Art [4]). Diese letztere an Gesetzlichkeit gebundene Art der Gerechtigkeit sei auch nicht einmal wesentlich sich selbst gleich. Denn in dem Maaße wie die Verfassungen in den einzelnen Staaten sich unterschieden, unterschiede sich auch die an sie geknüpfte Gerechtigkeit [5]).

Zwei Punkte indeß sind es, die er als solche hervorhebt, durch die der Begriff derselben bestimmt wird. Außer der Bestimmung der Gesetzlichkeit kommt noch die der Gleichheit hinzu.

---

[1]) A. a. O. L. 5. c. 1. §. 15.

[2]) A. a. O. L. 8. c. 1. §. 4. c. 9. §. 1. Aristot. Polit. L. 2. c. 1. §. 16. L. 3. c. 5. §. 14.

[3]) Aristot. Ethic. L. 5. c. 1. §§. 19. 20.

[4]) Aristot. Ethic. L. 5. c. 1. §. 8. c. 2. §. 8.

[5]) Aristot. Politic. L. 5. c. 7. §. 14. Vergl. L. 6. c. 1. §. 11. Ethic. L. 5. c. 7. §. 5.

Jene Bestimmung bedarf keiner weiteren Erläuterung; was aber den Begriff der Gleichheit betrifft, so ist allerdings eine Erläuterung darüber, wie Aristoteles denselben gefaßt hat, hier von Wichtigkeit. Wenn er auch nicht bei dieser Begriffsbestimmung in derselben Form wie Platon sich ausspricht, so begegnet er ihm doch in innerer Verwandtschaft der Vorstellungen. Von demokratischer Gleichheit nämlich will er nichts wissen. Daß auf eine solche bezügliche Vorstellungen sich haben geltend machen können, davon legt er die Schuld dem bei, daß man das Gerechte für das Gleiche halte, das Gleiche aber für das, was dem Wahne der Menge entspreche und dem diesem gemäß die Herrschaft gebühre, so aber die Vorstellung sich erzeugt habe, daß Freiheit und Gleichheit darin bestände, daß Jeder thun könne, was ihm beliebe [1]). Diese Vorstellung ist ihm indeß durchaus zuwider. Er faßt den Begriff der Berechtigung zur Gleichheit, wie Platon, nach dem Verhältnisse des verschiedenen Werths der einzelnen Personen auf, bemerkt jedoch zugleich, daß man nicht überall darüber einig sei, welchen Maaßstab man bei der Schätzung des Werthes anzulegen habe: die Demokraten wollten die Bestimmung nach freier Geburt gegeben wissen, die Oligarchen nach Reichthum und edler Geburt, die Aristokraten aber nach Tugend [2]). Da Aristoteles im Grunde die Ansicht billigt, die er hier als die der Aristokraten bezeichnet, und nach derselben das Maaß der Schätzung des Werths von sittlichen und geistigen Eigenschaften hergenommen wird, so darf man allerdings behaupten, daß Aristoteles dem innersten Gedanken nach mit Platon in dem übereinstimmte, was dieser in Rücksicht auf den Begriff der Gerechtigkeit aufstellte, indem er sagte, sie bestehe darin, daß Jeder in seiner bürgerlichen Stellung den Platz einnehme, der seiner Natur entspreche. In diesem Gedanken liegt Nichts, was an eine demokratische Gleichheit erinnern könnte; derselbe setzt vielmehr eine natürliche Un-

---

[1]) Aristot. Politic. L. 5. c. 7. §. 22.

[2]) Aristot. Ethic. L. 5. c. 3. §. 7. Politic. L. 5. c. 1. §§. 2. 3. 7.

gleichheit der Einzelnen voraus, durch die Unterschiede in Rücksicht auf bürgerliche Berechtigungen bedingt sind. Demzufolge entspricht aber einer wahren, der Gerechtigkeit angemessenen Gleichmäßigkeit dies, daß die natürlichen Ungleichheiten in ihrer rechtlichen Bedeutung gewürdigt und die dadurch bedingten Unterschiede anerkannt und zur Geltung gebracht werden.

Dem Begriffe, den Aristoteles von der Gleichheit aufstellt, entspricht auch das, was er von dem Gegensatze von Herrschaft und Knechtschaft sagt. Mit welcher Härte und Schärfe, mit welcher Lieblosigkeit kann man sagen, er diesen Gegensatz auffaßte, erhellt sehr bestimmt daraus, daß er alle diejenigen, die in der Erfüllung ihres Berufs auf körperliche Arbeit angewiesen sind und die in solcher das Beste leisten, was sie vermögen, von Natur zur Knechtschaft bestimmt sein läßt, weil sie sich von denen, die zur Freiheit und Herrschaft bestimmt wären, unterschieden wie der Leib von der Seele, wie das Thier vom Menschen. Für diese selbst wäre es besser beherrscht zu werden als zu herrschen, da von Natur Knecht sei, der eines Anderen sein könne und deshalb auch eines Anderen wäre, an Vernunft nur so viel Theil habend wie viel er, ohne daß er sie besäße, vernähme, während die übrigen lebenden Geschöpfe den Begierden dienend Nichts von der Vernunft vernähmen. Hiernach ist es dem Aristoteles einleuchtend, daß es unter den Menschen einige gäbe, die von Natur Freie, andere die Knechte wären, und daß es diesen zuträglich sei, knechtisch zu dienen, wie es auch dem Rechte gemäß wäre [1]).

Nach der Art und Weise, wie Aristoteles das Wesen der Gerechtigkeit faßte, fielen ihm die Knechte nebst denen, die mit mechanischen Arbeiten sich beschäftigten, und der Menge der Handwerker ganz außerhalb der der Gerechtigkeit anheimfallenden Bereiche. Denn ihm zufolge bestand das Wesen der Gerechtigkeit in der allgemeine Glückseligkeit bereitenden Erfüllung des Berufs der sorgsamen Pflege für das Gemeinwohl und

[1]) Aristot. Politic. L. 1. c. 2. §§. 13. 15.

für das Wohl des Einzelnen. Zum Genusse der Glückseligkeit waren aber nach seiner Ansicht die Knechte und die ihnen zur Seite stehenden Arbeiter eben so unfähig wie dazu, Sorge für die Herbeiführung eines glückseligen Lebens zu tragen [1]. Für ihn galt der Knecht nur als ein beseeltes Besitzthum seines Herrn, welches dessen brauchbares Werkzeug wäre [2]. Ihm zufolge steht der Herrschaft über den Knecht die Herrschaft über seines Gleichen und über Freie im äußersten Gegensatze gegenüber. Diese letztere bezeichnet er als die in der Ausübung staatlicher Oberherrlichkeit bestehende politische Herrschaft [3]. Sie kann nach ihm auf verschiedene Weise vertheilt sein, und darnach ergiebt sich eine Mannigfaltigkeit verschiedener Staatsverfassungen. Denn der Begriff dessen, was Staatsverfassung wäre, ward von ihm so bestimmt, daß es die Ordnung sei, nach welcher sämmtliche Obrigkeiten und auch vorzugsweise von allen die höchste bestellt würden [4]. Könnten bei der Art und Weise dieser Bestellung Verschiedenheiten vorkommen, so wären doch als richtige, vollkommene und der Gerechtigkeit wahrhaft entsprechende nur solche zu achten, die das Gemeinwohl bezweckten [5]. Es könnte aber die höchste Gewalt in dem Besitze eines Herrn sein oder Weniger oder Vieler. Wenn dieser eine Herr oder die Vielen das Gemeinwohl verfolgten, dann wäre jede Verfassung, wie sie auch sonst sei, eine gute. Ausartungen aber träten dann ein, wenn die Organe der höchsten Gewalt in die Förderung des eigenen Wohls sich verlören. In jenem ersteren Falle pflege man die Alleinherrschaft Königthum zu nennen, die Herrschaft Weniger Aristokratie, und wenn die Menge im Besitze der höchsten Gewalt im Dienste des Gemeinwohls die Herrschaft übe, so werde diese Form vorzugsweise

---

[1] A. a. O. L. 2. c. 2. §. 16. L. 3. c. 3. §. 2. L. 7. c. 8. §§. 2. 5.
[2] A. a. O. L. 1. c. 2. §§. 4. 7.
[3] A. a. O. L. 3. c. 2. §. 9.
[4] A. a. O. L. 3. c. 4. §. 1.
[5] A. a. O. L. 3. c. 4. §. 7.

mit dem Namen Politeia bezeichnet [1]. Eigentlich bezeichnet das Wort Politeia jede Art von Staatsverfassung; aber in dem angegebenen beschränkteren Sinne gebraucht es Aristoteles auch oft. Man kann es durch die Worte Republik oder Bürgerstaat wiedergeben.

Vier verschiedene Arten des Königthums werden unterschieden und zu denselben erstens das aus den heroischen Zeiten gezählt, in welchen freiwillig das Volk erblichen Königen gehorcht hätte. Aristoteles meint, diese Könige hätten es ihrer zum Heil des Volks gereichenden Wohlthaten wegen, möchten diese nun in Beziehung auf Kriegsführung oder auf Vereinigung zum Gemeindeleben oder auf Erwerb von Landbesitz sich bezogen haben, verdient, zu Herrschern ernannt zu werden und die so errungene Würde auf ihre Nachkommen zu übertragen. Sie hatten das Feldherrnamt und zugleich die Vollziehung nichtpriesterlicher Opfer; außerdem auch hatten sie in Rechtsstreitigkeiten richterlich zu entscheiden. Ueberhaupt verwalteten sie in alten Zeiten alle städtischen Angelegenheiten, sowohl die inneren als auswärtigen; später aber, nachdem sie manche von ihren Vorrechten aufgegeben, ihnen manche vom Volke abgedrungen waren, blieb ihnen in den meisten Städten nur die Vollziehung der Opfer, in einigen noch das Feldherrnamt in Kriegszügen außerhalb der Grenzen des Stadtgebiets. So hatte sich eine zweite Form des Königthums gebildet, welche noch zu den Zeiten des Aristoteles in Lakedämon bestand. Hier nämlich hatten die Könige nicht die höchste Gewalt über Alles, sondern nur bei Kriegszügen außerhalb Landes das Feldherrnamt und daneben die Verwaltung dessen, was den Dienst der Götter betraf [2].

Noch zählt Aristoteles als dritte und vierte Art des Königthums das bei den barbarischen Völkern und vorzugsweise im Orient herrschende barbarische Königthum und das der Aesymneten auf, welches in hellenischen Städten nur selten vorkam,

---

1) A. a. O. L. 3. c. 5. §§. 1. 2.

2) A. a. O. L. [illegible] c. 9. 10. §. 1.

und welches keine andere Bedeutung hatte als die, daß man, um die Faktionen im Zaume zu halten und zu versöhnen, freiwillig einem Einzelnen unter dem Namen eines Aesymneten lebenslänglich oder bis zum Ablauf einer bestimmten Zeit oder bis zur Lösung einer bestimmten Aufgabe mit unumschränkter Gewalt bekleidete [1]). Einer fünften Form des Königthums wird auch noch von Aristoteles gedacht, der nämlich, welcher gemäß ein einziger Herr von Allem ist, in derselben Weise wie sonst jedes Volk und jede Stadt über das Gemeinwesen bestimmt. Diese Gewalt vergleicht er mit der eines Hausverwalters; denn wie die Gewalt eines Hausverwalters gewissermaaßen eine königliche Herrschaft über die Familie sei, so sei jenes erwähnte Königthum Herrschaft eines Hausverwalters über ein Volk, eine Stadt oder mehre [2]).

Nur auf eine nähere Betrachtung über das Wesen dieser letzteren Form einzugehen, hält Aristoteles aus dem Grunde für angemessen, weil dabei grade mehr wie in Beziehung auf die anderen Formen Hauptfragen in Rücksicht auf Verfassungswesen zur Sprache kämen. Eine der wichtigsten dieser ist die, ob es zuträglicher sei, von den besten Menschen oder von den besten Gesetzen beherrscht zu werden, und mit dieser Frage beginnt er seine Betrachtung, indem er auf das Urtheil Mancher, die dem Königthum den Vorzug gäben, verweist. Diese behaupteten, bemerkt er, daß durch das niemals anders als nur auf eine allgemeine Weise bestimmende Gesetz für alle Einzelfälle nicht Sorge getragen werden könne, und daß es thöricht sei, in welcher Kunst es sein möge, nach dem Buchstaben zu verfahren. Offenbar wäre deshalb die nach Schriften und Gesetzen geordnete Staatsverfassung nicht die beste. Dagegen wird jedoch erwidert, daß für den Herrschenden im Allgemeinen doch Bestimmungen vorhanden sein müßten, und

---

[1]) A. a. O. L. 3 c. 9. §. 5. K. F. Hermanns Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer. §. 63.

[2]) Aristot. Polit. L. 3. c. 10. §. 2.

daß das Leidenschaftslose besser als das Leidenschaftliche sei, dem Gesetze aber die Leidenschaft nicht anhafte, wohl indeß nothwendig jeder menschlichen Seele.

Es bleibe freilich noch immer die Einrede, daß der gute Herrscher für die Einzelfälle besseren Rath zu schaffen wissen werde, und da er zugleich auch Gesetzgeber sein, überhaupt aber Gesetze bestehen müßten, so wären diese da, wo sie etwa vom Richtigen abschweiften, nicht in Anwendung zu bringen, sonst aber stets. Wenn weiter die Frage entstände, ob für den Fall, daß in Rücksicht auf irgend einen Rechtsgegenstand das Gesetz keine Bestimmung enthalte, es besser sei, daß Einer, und zwar der Beste, oder daß Alle entschieden, so fände man zur Zeit freilich diese Frage durch die herrschende Sitte entschieden; denn es versammle sich in der That die Menge, um Verhandlungen zu betreiben, Berathungen zu halten und richterliche Entscheidungen abzugeben und das in Betreff von Einzelfällen. Dabei sei nun zu berücksichtigen, daß wenn auch unter den Vielen jeder Einzelne unfähiger sein könnte, sie Alle zusammengenommen doch vielleicht eher das Richtige zu treffen im Stande wären als ein Einzelner, wer es auch sein möchte. Dazu käme auch dies noch, daß Viele weniger irgend einer Verführung unterlägen. Ließe sich Jemand durch Zorn oder durch sonst eine Leidenschaft leiten, so würde er ungerecht richten; so leicht aber würde es sich nicht ergeben, daß unter den Vielen alle zugleich in Zorn geriethen und darin befangen Fehltritte begingen. Die Menge müßte aus Freigebornen bestehen, die nicht dem Gesetze zuwider handelten als nur da, wo eine Nothwendigkeit vorhanden wäre, es aufzugeben. Fänden sich auch überhaupt nicht Viele solcher Art, so wäre doch anzunehmen, daß Mehre, die Alle gut wären, schwerer zum Abweichen vom Richtigen sich würden verführen lassen als Einer. Es könnten, möge man sagen, unter den Mehren zwar Parteispaltungen erwachen; gegen diese Bemerkung aber ließe sich einwenden, daß vorausgesetzt wäre, jene

Mehre wären [illegible] und ebendeshalb [illegible] wie der Eine[1]).

In dem, was hier angeführt worden ist, sind die Gründe enthalten, die Aristoteles zur Vertheidigung seiner Ansicht, nach welcher die Aristokratie oder die Herrschaft mehrer Gutgesinnten der Monarchie vorzuziehen ist, anzuführen weiß. Er hält dafür, daß in frühen Zeiten die Monarchien aus dem Grunde eingeführt worden wären, weil es damals schwer gewesen sei, eine Anzahl gleich tüchtiger Männer zu finden, bis in jüngeren Zeiten sich solche herausgebildet hätten, die die Alleinherrschaft sich nicht mehr hätten gefallen lassen wollen, und im Streben nach einem Gemeinwesen einen verfassungsmäßigen Staat gestiftet hätten[2]).

In dem Vollkönigthum, in welchem ein einziger Herrscher Alles nach seinem Willen bestimme, vermochte nach seiner Auffassung staatsbürgerlicher Verhältnisse Aristoteles kaum das Walten der Gerechtigkeit und die Bewegung in Freiheit zu erblicken. Denn der Gerechtigkeit entspreche es, daß die von Natur Gleichen auch gleiches Recht und gleiche Ansprüche hätten und Bedingung der Freiheit sei wechselsweises Gehorchen und Herrschen, woran jeder Gleiche Theil haben müsse[3]). Dies sei in der Ordnung und Ordnung sei Gesetz. Deshalb eben müsse das Gesetz herrschen und nicht der einzelne Bürger. In dem Menschen komme auch noch das Thier hinzu mit seiner leidenschaftlichen Begierde, das Gesetz aber sei die Vernunft ohne Begierde. Daß durch dasselbe nicht alles Einzelne bestimmbar wäre, mache zwar das Eingreifen menschlicher Beurtheilung nöthig, diese brauche aber nicht einem bestimmten einzelnen Menschen, als einem Könige, anvertraut zu sein; sie könne vielmehr auch Vielen zukommen, denn jeder durch das Gesetz gebildete Herrschende entscheide gut. Ungereimt sei

[1]) A. a. O. L. 3. c. 10. §. 3—6.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 10. §. 7.
[3]) A. a. O. L. 3. c. 11. §. 3. L. 6. c. 1. §. 6.

die Annahme, daß ein Einzelner richtiger urtheile als Mehre; bedürften doch selbst die Alleinherrscher der Freunde als Mitherrscher, und als Freunde wären diese die Gleichen der Herrscher und müßten als solche gleiches Recht mit diesen haben. Weder angemessen noch gerecht sei es, daß unter Aehnlichen und Gleichen Einer der Herr aller Anderen sei, möchte jener ohne Gesetze statt des Gesetzes, oder möchten Gesetze sein [1]).

Freilich sei eine jede Verfassung der Natur der Menschen, für welche sie gegeben werde, anzupassen, und in Beziehung darauf würden Verschiedenheiten eintreten. Für eine Volksmenge, deren Natur sich dazu eigne, die politische Herrschaft eines durch Tugend hervorragenden Geschlechtes zu ertragen, passe das Königthum, die Aristokratie dagegen für eine Menge, die ihrer Natur nach dahin sich neige, in Freiheit verharrend der politischen Herrschaft Solcher sich zu unterwerfen, die zu herrschen durch ihre Tugend befähigt wären, republikanisch dagegen wäre eine Menge, in welcher der Geist der Kriegerlichkeit vorherrsche, und die im Stande sei, dem Gesetze gemäß zu gehorchen und zu gebieten, sowie auch die Reichen wie die Armen nach Gebühr Antheil an der Regierung nehmen zu lassen [2]).

Geschähe es jedoch, daß ein ganzes Geschlecht oder ein Einzelner aus der Menge dergestalt vor den Anderen sich auszeichne, daß jenes oder dieser an Tüchtigkeit die aller Anderer überträfe, dann würde es gerecht sein, einem solchen königliche Herrschaft zu übertragen. Wer solchergestalt sich erweise, der müsse Herr über Alles sein. Denn man könne doch nicht von ihm verlangen, daß er gehorchen solle, da er das Gesetz in sich selbst trage. Er wäre wie ein Gott unter den Menschen anzusehen. Verdrängen dürfe man ihn nicht, und es bleibe daher nur übrig, was auch naturgemäß wäre und Jeder gern thun würde, daß man ihm sich freiwillig

[1]) A. a. O. L. 3. c. 11. §§. 8. 9.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 11. §. 11.

unterwürfe. Männer solcher Art müßten in ihren Städten zu beständigen Königen erkiest werden. Die erbliche Würde jedoch einem Könige zu übertragen hielt Aristoteles nicht für rathsam. Denn die Erfahrung lehre, daß Kinder nicht immer ihren Aeltern gleich wären, und wo dies in Rücksicht auf eine königliche Familie einträte, könnte es sich nachtheilig erweisen. Wenn jedoch ein ganzes Geschlecht oder irgend Einer sich dergestalt an Tüchtigkeit auszeichne, daß es oder dieser alle Andere überträfe, dann wäre es gerecht, daß diesem Geschlechte die Königswürde und die höchste Herrschermacht übertragen oder daß jener Eine zum Könige erhoben werde [1]).

In seinem Werke über die Politik weicht Aristoteles in Rücksicht auf die über die Verschiedenheit der Verfassungsformen gegebenen Bestimmungen in etwas von dem ab, was er darüber in seiner Ethik gesagt hatte. Wenn er dort als die drei Verfassungsformen, die man mit Recht nur als solche bezeichnen dürfe, das Königthum, die Aristokratie und die Politeia oder den Bürgerstaat nannte [2]), so giebt er in der Ethik als die drei Verfassungsformen das Königthum, die Aristokratie und die Timokratie an. Ausartungen dieser verschiedenen Verfassungsformen sind ihm zufolge die Tyrannis, die Oligarchie und die Demokratie. Unter jenen drei guten Verfassungsformen hält er das Königthum für die beste. Denn Königthum ist ihm diejenige Verfassungsform, in welcher ein mächtiger Alleinherrscher nur für das Gemeinwohl besorgt ist, in keiner Weise aber seine Macht mißbraucht, um den eigenen Vortheil zu suchen. Ein wahrer König wäre nur der, der frei in Selbstgenügsamkeit dastehe und unabhängig vom Gute. Ein solcher habe kein weiteres Verlangen, und suche daher nicht sein eigenes Wohl, sondern das der Anderen, die von ihm beherrscht würden. Eine Verfassung, in der in solchem Sinne die Regierung geführt werde, sei die beste von allen, die

[1]) A. a. O. L. 3. c. 8. §. 1—7. c. 10. §. 9. c. 11. §§. 11. 12. 13.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 5. §. 2. c. 12. §. 1.

schlechteste aber von den guten Verfassungen sei die timokratische, in welcher die Macht nicht nach der Tugend, sondern nach Vermögensschatzung vertheilt werde. Sie könne auch Politeia genannt werden. Aristokratie heiße die Verfassung, in welcher nach Würdigkeit und Tüchtigkeit das Recht auf die Herrschaft vertheilt würde [1]).

Wenn nach dem hier Angegebenen unläugbar ist, daß auch dem Geiste des Aristoteles, wie dem Platons, das wahre Königthum als das höchste Urbild aller Verfassungsformen vorschwebte, so genügte dasselbe doch bei näherer wissenschaftlicher Erwägung dem Bewußtsein jenes zuerst genannten Philosophen nicht. Der tiefere Grund des in dieser Rücksicht obwaltenden Unterschiedes zwischen seiner Ansicht und der Platons liegt offenbar in Verschiedenheit der Auffassung des Staatslebens und des Staatszwecks. Platon achtete als den höchsten Zweck des Staatslebens die Darstellung des Guten an sich, eine im gemeinsamen Leben der Menschen abbildlich herzustellende Verwirklichung der im Weltall herrschenden Uebereinstimmung oder ewigen Harmonie, und glaubte dies seiner Forderung Entsprechende nicht anders finden zu können als nur in der Alles verbindenden und die verschiedenen Richtungen verknüpfenden Einheit königlicher Macht; der Zweck dagegen, dessen Erreichung als das Höchste für das Staatsleben Aristoteles aufstellte, bestand in einer freilich nur durch Erkenntniß und Tugend bedingten Glückseligkeit der Bürger. Es kehrt immer und auch in der hier vorliegenden Beziehung der Gegensatz, der überhaupt zwischen Platon und Aristoteles bestand, der Betrachtung wieder entgegen. Man kann, wie schon bemerkt, den Gegensatz so bezeichnen, daß man sagt, im Platon habe die Beziehung aufs Göttliche, im Aristoteles die aufs Menschliche vorgeherrscht. Klar ist an und für sich selbst, daß die menschliche Darstellung der Verknüpfung des Vielen zur Einheit nur in der Einheitlichkeit königlicher Persönlichkeit

[1]) Aristot. Ethic. L. 8. c. 10.

gegeben sein kann. Glückselig dagegen können und sollen nach Aristoteles Alle werden, die durch Tugend und Wissenschaft sich derselben würdig machen. Der aristotelische Zweckbegriff führt daher keinesweges so auf die Vorstellung von der Alleinherrschaft hin, wie der platonische Begriff vom Guten an und für sich und von der Darstellung desselben. Wohl aber führt jener Begriff auf den Gedanken hin, daß im Staate Tugend und Wissenschaft herrschen müsse, und daß dies nur möglich wäre, inwieweit die Bürger desselben Theil an dem hätten, was sowohl das Gemeinwohl des Ganzen fördere als die Glückseligkeit der Einzelnen erwirke [1]. Eben darin bestehe das wahre Wesen der Aristokratie, daß allein in ihr der gute Bürger zugleich auch schlechthin guter Mensch sei; allen anderen Verfassungen nach wären die Bürger nur beziehungsweise in Rücksicht auf ihre Formen gut zu nennen. Bürger nämlich im eigentlichen Sinne des Worts sei der, der Theil an den Ehrenstellen im Staate habe und da die Berechtigung zu dieser Theilnahme nicht in allen Staaten an Tugend geknüpft sei, so wären auch menschliche Tugend und bürgerliche Tüchtigkeit nicht in allen Staaten sich gleich, sondern nur da, wo jene Berechtigung an die Tugend an sich geknüpft sei. Darin aber, daß dies geschehe, beruhe eben der eigentliche Charakter der wahren Aristokratie [2]. Freilich stände nicht zu läugnen, daß es gewisse Verfassungen gäbe, die nicht reine Aristokratien wären und dennoch durch diesen Namen bezeichnet würden. Es wären dies solche Verfassungen, die den reinen Charakter der Oligarchie oder den des Bürgerstaats nicht an sich ausprägten, aber in denen doch auch die Berechtigung zu herrschen nicht rein von Tugend abhängig gemacht würde, sondern von Reichthum und Tugend zugleich. Eine solche Verfassung, in welcher dies der Fall wäre, würde mit Recht auch aristokratisch genannt. Denn um einem Staate aristokratischen Cha-

---

[1] Aristot. Politic. L. 7. c. 12. §. 5. c. 13. §. 19.

[2] Aristot. Politic. L. 3. c. 3. §. 6. c. 5. §. 10.

alter zu verleihen, sei es nicht vonnöthen, daß die Tugend esonderer Zweck desselben sei, wenn er nur in dem Bereiche eines Volkslebens ehrenhafte, achtbare und vom Volke geehrte Männer hege und pflege [1]).

Nach Aristoteles wäre eigentlich nur die Aristokratie als ie wahre Verfassung anzuerkennen, weil nur in ihr die durch eistige Bildung und Tugend zu erringende Glückseligkeit [2]) ewonnen werden kann. Die Vernunft und das Gesetz soll jm zufolge überall herrschen, und er wiederholt stets den Grundsatz, daß es der Gerechtigkeit wie der Natur gemäß sei, aß den Leib die Seele beherrsche [3]). In einer vollkommenen, er Würde und dem Wesen des Menschen angemessenen und den deshalb zur Glückseligkeit führenden Selbstgenügsamkeit etzt er den Zweck des Staats. Darum wollte er auch den Begriff desselben nicht mit dem der Familie oder dem irgend iner anderen größeren oder geringeren für die Erreichung rgend eines vereinzelten Zweckes eingegangenen Vereinigung erwechselt wissen [4]). Von dem Gedanken an die Familie zwar ing er aus, indem er den Staat sich bilden ließ aus einer Vereinigung mehrer Familien zum Dorf und mehrerer Dörfer ur Stadt. Eine Hauptsache jedoch war ihm in Rücksicht auf ie Charakterisirung des Wesens des staatlichen Lebens, daß ie aus der Vereinigung zu Stande gekommene Gemeinde sich nicht blos auf zeitliche Weise für die Erreichung vorübergehen-er Zwecke gebildet habe, sondern für den im Bewußtsein und eben stets festgehaltenen Zweck eines vollkommen sich selbst genügenden, guten und schönen Daseins [5]). Der Forderung gemäß, die er hiernach aufstellte, bildete er sich seinen Begriff vom Staate aus, den er als ein Werk ansah, welches durch

[1]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 10. 11.
[2]) Aristot. Ethic. L. 10. c. 7.
[3]) Aristot. Polit. L. 1. c. 2. §§. 10. 11. 12.
[4]) A. a. O. L. 1. c. 1. §. 2.
[5]) A. a. O. L. 1. c. 1. §§. 7. 8.

die Natur gesetzt sei. Der Mensch nämlich wäre, wie er sagt, ein zum bürgerlichen Gemeindeleben berufenes Geschöpf und wer nicht durch Zufall sondern seiner Natur nach außerhalb eines solchen lebte, müsse entweder niedriger oder höher als der Mensch stehen [1]). Von den anderen Thieren aber, die in Horden sich schaarten, unterscheide sich der Mensch dadurch, daß ihm allein das Wort, die Sprache gegeben, so daß er vor jenen voraushabe, im Stande zu sein, was gut oder übel, was gerecht oder ungerecht sei, und sonst Anderes zu unterscheiden [2]).

Wie er das herrlichste aller Geschöpfe sei, wenn er zu der nur im Staate zu erreichenden Vollendung seines Daseins sich ausgebildet habe, so sei er das verworfenste, wenn er von Gesetz und Recht sich lossage; Besonnenheit und Tugend seien ihm verliehen, die er gegen die Verkehrtheit zu gebrauchen habe. Ohne Tugend wäre er das verderblichste und wildeste Geschöpf, der Wollust nur und der Begierde nach Fraß ergeben; zu dem, was staatlich sei, aber gehöre die Gerechtigkeit, und das Recht bilde die Ordnung des Gemeindelebens wie es bestimme, was derselben anpassend sei [3]).

Hiernach ist es die Gerechtigkeit, worin Aristoteles das Prinzip staatlicher Oberherrlichkeit setzt. Sehr scharf stellt er das, was der thierischen Natur im Menschen angehört, dem gegenüber, worin ein höheres, geistiges, der Würde des Menschen wahrhaft entsprechendes Dasein in Besonnenheit und Tugend beruht und wodurch der Mensch an ein Leben nach der Gerechtigkeit verwiesen ist, die es ihm gebietet, als einzelner Theil dem Staate als dem Ganzen sich hinzugeben und nach seinen Kräften das Gemeinwohl zu fördern, nicht aber den eignen Vortheil zu suchen [4]).

---

[1]) A. a. O. L. 1. c. 1. §§. 9. 12.
[2]) A. a. O. L. 1. c. 1. §§. 10. 11.
[3]) A. a. O. L. 1. c. 1. §. 12.
[4]) A. a. O. L. 1. c. 1. §§. 11. 12. L. 3. c. 5. §. 1.

Gleich an Streben nach Bildung, nach Tugend und Erkenntniß dachte sich Aristoteles die Bürger in dem Staate, der ihm als eigentliche und ächte Aristokratie galt. Darum sollte auch in diesem Staate jeder einzelne Bürger gleichen Antheil an der Berechtigung zum Herrschen haben. Er dachte sich überhaupt das ständische Verhältniß in dem Staate, den er für den vollkommensten hielt, ganz anders als es Platon für seinen Staat ausgebildet wissen wollte. Wenn sich Platon den ganzen Menschen für seinen Staat zum Vorbilde nahm, und dem gemäß nach der Dreifachheit der Seele auf den Gedanken von drei Ständen kam, so erkannte Aristoteles nur einen Stand an, der wirklich am Staatsleben Theil nehme. Was für Platon als dritter, vom Leben des Ganzen wirklich umschlungener Stand, als Organ der Ernährung gilt, das hat für Aristoteles in Rücksicht auf staatsbürgerliches Leben keine Bedeutung in Beziehung auf sich selbst, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes. Denn es wird von ihm gar nicht als ein dem Staatsleben innerlich und lebendig Angehöriges betrachtet, sondern nur als ein demselben als äußerliches Bedürfniß Nothwendiges. Jeder Einzelne nämlich sollte in den Stand gesetzt werden, durch Tugend Glückseligkeit zu gewinnen. Weil es aber der Muße bedarf, sowohl zur Tugend zu gelangen als auch für die Beschäftigung mit öffentlichen Angelegenheiten, so verstand es sich nach Aristoteles von selbst, daß in der vollkommenen Republik, in welcher die Tugend wirklich zur unbedingten Herrschaft gelangt sein würde, jeder Bürger sorgfältig alles Betreibens von Geld- oder Handelsgeschäften, sowie auch der Handwerkerarbeit und selbst des Ackerbaues sich enthalten müsse. Dem Handwerker sollten keine bürgerlichen Rechte ertheilt werden so wenig wie irgendwem, der sich nicht ausschließlich der Tugend befleißige. Die Aecker als Eigenthum den Bürgern gehörig würden von Arbeitern zu bestellen sein, die nothwendig Sklaven oder Barbaren sein oder außerhalb der Stadt dieselbe umwohnen müßten. Zum Dasein

Staats wären die Landbauer, die Handwerker und Lohnarbeiter durchaus nothwendig, aber nur durch den bewaffneten und den berathenden Stand werde die staatliche Gemeinde gebildet [1]).

Der Hauptsache nach unterscheidet sich freilich das, was Aristoteles in Rücksicht auf die Anordnung ständischer Verhältnisse will, nicht sehr von dem, was Platon in derselben Rücksicht für richtig hält. Wenn so aber auch Beide in ihrem Gedankengange auf gewissermaaßen ähnliche Ergebnisse kommen, so ist doch ihre geistige Auffassung dabei sehr verschieden. Eine solche Härte der Gesinnung wie sie sich an der Art und Weise, wie Aristoteles von dem Stande der Knechte spricht, kund thut, theilte Platon nicht. Hat auch der Gedanke, nach welchem dieser den Unterschied der Beschäftigungen und der Stände nach Verschiedenheit des von der Natur angewiesenen Berufs bestimmt sein läßt, Verwandtschaft mit dem Gedanken des Aristoteles, daß einige Menschen zur Knechtschaft, andere zur Freiheit geboren sind: so geht doch Platon nicht so weit, daß er die Mitglieder seines dritten Standes, wie Aristoteles die Arbeiter zu persönlichem Eigenthum derer gemacht wissen will, die als die Herrscher im Staat angesehen werden können. Er verleiht vielmehr den Mitgliedern seines dritten Standes das alleinige Recht auf Besitz und Eigenthum. Aristoteles dagegen verlangt nur um des Zweckes willen, daß ein Theil der Menschen den Pfad der Tugend verfolgen könne und auf diese Weise den höchsten Grad der Glückseligkeit zu erreichen in den Stand gesetzt werde, daß ein anderer Theil der Menschen zur Willenlosigkeit und zur Knechtschaft verurtheilt werde. Während er dem letzteren alle bürgerliche Berechtigung abspricht, sollen die, die jenem anderen Theile angehören, frei und die herrschenden sein [2]). Dies wäre nach seiner Ueberzeugung das richtigste

---

[1]) A. a. O. L. 2. c. 6. §. 2. L. 3. c. 3. §§. 2. 3. 4. L. 7. c. 8. §§. 2—5.

[2]) A. a. O. L. 3. c. 11. §. 10. L. 4. c. 9. §. 6.

Verhältniß. Damit hängt aber auch auf das Innigste die Forderung zusammen, daß jeder Bürger bürgerliche Tugend im vollen Sinne des Worts habe und nicht bloß in dieser oder jener Beziehung tugendhaft sei. Dies würde um so nothwendiger sein, da der Staat selbst nicht tugendhaft sein könnte, wenn nicht alle Bürger, die demselben angehörten, tugendhaft wären.

Außer Natur, Sitte und Vernunft wirke auch noch die Erziehung darauf hin, den Menschen tugendhaft zu machen. Da sei es denn ganz besonders Sache der Erziehung, in allen Bürgern eine Gesinnung zu wecken, in der sie sich daran zu gewöhnen im Stande wären, abwechselnd zu herrschen und beherrscht zu werden. Denn der Gleichheit, die in dem wohl geordneten Staat herrschen müsse, entspräche es, daß allen Bürgern Theil an der Herrschaft verliehen werde. In welcher Art es aber geschehen müsse, dies sei schon durch Naturgesetze vorgeschrieben, nach welchen in einer Gattung zwei Arten als alte und junge sich unterschieden, die Ersteren beherrscht zu werden, die Anderen zu herrschen bestimmt. Ein so durch das Alter übertragenes Recht auf Herrschaft könne aber Niemandem ein Aergerniß geben, und wer auf diese Weise an die Pflicht des Gehorsams gewiesen wäre, könne daran um so weniger Anstoß nehmen, jemehr er die Aussicht hätte, seinerseits zur Herrschaft zu gelangen, wenn seine Zeit gekommen wäre. Bei einer solchen Anordnung in Rücksicht auf Vertheilung der Herrschaft ergäbe sich auch noch dies, was, wie man sage, zweckmäßig sei, daß nämlich, wer zum Herrschen bestimmt wäre, in Gewöhnung an Zucht dazu erzogen würde [1].

Außer der Verwaltung der bürgerlichen Angelegenheiten des Staats und der Beschützung desselben gegen etwaige feindliche Angriffe von Seiten der Nachbarn oder Uebelgesinnter im eignen Gebiete wäre indeß noch ein Drittes zu besorgen, der Dienst nämlich gegen die Götter des Staats. Es sei nicht

[1] A. a. O. L. 7. c. 8. §§. 3. 4. L. 7. c. 13. §§. 1. 5.

schicklich, daß man Ackerbauern oder Handwerkern die priesterliche Würde übertrage; es gezieme sich vielmehr, daß der Dienst der Götter von Bürgern versehen werde. Da aber der Hauptkern der Bürger in zwei Theile zerfalle, in den der Bewaffneten und in den der Berathenden und es doch eben so angemessen sei, daß den Göttern ihr Dienst geleistet werde als dies, daß man den Bürgern in ihrem Alter Ruhe gewähre, so dürfte es am zweckmäßigsten erscheinen, diesen die Verrichtungen des Götterdienstes aufzutragen [1]).

In einer ähnlichen Art wie Platon theilt somit Aristoteles die Bürger seines Staats nach dem Lebensalter in den Stand derer, die im eigentlichen Sinne Hüter des Gemeinwohls sind und in den Stand der Krieger; es unterscheidet sich aber seine Eintheilung wesentlich von der, die Jener für seinen vollkommenen Staat will, darin, daß er nur jene beiden Stände als wirkliche lebendige Glieder des Staatsorganismus anerkannt wissen will, was aber sonst noch als nothwendiges Bedürfniß zum Bestande des Staats zu berücksichtigen ist, und als ein demselben äußerlich Anhaftendes und nicht innerlich in das Gewebe desselben Verflochtenes betrachtet [2]). Denn wenn er auch die ursprüngliche Gründung eines jeden Staats auf das äußere Bedürfniß zurückführt, dessen Befriedigung er als durchaus nothwendig, um zur Selbstgenügsamkeit und zur Glückseligkeit zu gelangen, erachtet: so gilt ihm diese Befriedigung in Beziehung auf seinen Begriff vom vollkommenen Staat doch nur als ein durchaus Untergeordnetes und höheren Zwecken der Tugend, der Weisheit und Schönheit Dienendes [3]). Mit dem Leben des Staats verhalte es sich wie mit dem Leben des einzelnen Menschen, und wie in diesem der edlere Theil der Seele, die Vernunft, den unedleren Theil zu beherrschen berufen wäre, so müsse auch im Staat das Bessere die Herr-

---

[1]) A. a. O. L. 7. c. 8. §. 6.
[2]) A. a. O. L. 7. c. 8. §. 2.
[3]) A. a. O. L. 7. c. 1. §. 5.

schaft über das Schlechtere üben [1]). Die Vernunft müsse herrschen; nöthig jedoch wäre auch, und dies bezweifle Keiner, daß ein Staat, um gut verwaltet zu werden, von der Sorge für die nothwendigen Bedürfnisse frei sein müsse [2]). Dazu gehöre aber nicht, wie Mancher behaupte, ein sehr ausgedehntes Gebiet. Es sei vielmehr zureichend, daß es allen Bedürfnissen genüge, und so der Staat so unabhängig wie möglich von den Bedürfnissen sei. Je mehr die Erzeugnisse desselben diesen Befriedigung zu verschaffen vermöchten, um so vortheilhafter sei es. Die Ausdehnung und die Fruchtbarkeit des Gebiets müßten so sein, daß die Bürger in den Stand gesetzt würden, in einer der Mäßigkeit angemessenen Weise in Muße frei zu leben. In Rücksicht auf die Gestalt des Landes müsse die Vertheidigungsfähigkeit desselben in der Art beachtet werden, daß es an sich schon dem Andringen des Feindes Widerstand leiste und dagegen den Auszügen der eigenen Truppe Erleichterung böte. Ueberhaupt müsse die Gegend eben so leicht zu überwachen wie zu vertheidigen sein. Auch wäre nöthig, daß die Stadt eben so vortheilhaft gegen das Land wie gegen das Meer zu belegen sei. Eine Hauptsache sei, daß man von allen Punkten aus sich Hülfe zu leisten und sich gegenseitig zu unterstützen durch erleichterte Verbindungen in den Stand gesetzt wäre, sowie denn auch dabei die Zufuhr aller Art, als der Feldfrüchte, des Holzbedarfs oder sonstiger Landeserzeugnisse zu beachten wäre. Erleichterung des Seeverkehrs sowie Vertheidigungsfähigkeit gegen das Meer zu seien gleichfalls in mancherlei Beziehungen vortheilhaft [3]); doch müsse durch Gesetze Sorge dafür getragen werden, daß nicht zum Nachtheil der Stadt die bürgerliche Ordnung in ihr durch einen zu lebhaften Verkehr mit Fremden Schaden nähme. Gefährlich sei in dieser Beziehung die Einrichtung eines öffentlichen Handelsmarkts,

---

[1]) A. a. O. L. 7. c. 2. §. 1. L. 7. c. 13. §§. 6. 9.
[2]) A. a. O. L. 2. c. 6. §. 2.
[3]) A. a. O. L. 7. c. 5. §§. 2. 3. 4. c. 10. §. 2.

wenn dadurch allerdings auch der Stadt Gewinn erwachse. Die Errichtung einer Seemacht würde allerdings auch Nutzen bringen. Was indeß ihre Größe und Stärke beträfe, so wäre diese nach der politischen Bedeutung und Stellung der Stadt gegen das Ausland abzumessen. Nothwendig wäre es nicht, daß die Stadt einen großen Ueberfluß an Matrosenvolk und was sich daran anschließe habe; denn aus diesem Volke dürfe doch Niemand unter die Zahl der Bürger aufgenommen werden. Da, wo eine gehörige Anzahl von Leuten, die die Stadt umwohnten und die Aecker bauten, vorhanden wäre, würden sich auch Seeleute leicht finden [1]).

In Rücksicht auf die Frage über die Stärke der Bevölkerung urtheilt Aristoteles ähnlich wie über die Frage in Beziehung auf die Ausdehnung des Landgebiets. Er mißbilligt die Meinung der Meisten seiner Zeitgenossen, daß zur Glückseligkeit des Staats die Größe desselben gehöre. Die diese Ansicht aufstellten, meint er, befänden sich ohnehin in Unwissenheit darüber, worin die Größe eines Staats bestehe. Sie suchten dieselbe in der Zahl der Einwohner, da es doch nicht die Menge, sondern vielmehr die Kraft sei, durch die ein Staat groß werde. Jeder Staat nämlich habe sein Werk zu vollbringen und der sei der größte, der dasselbe am besten auszuführen im Stande wäre. Wenn es indeß etwa auch auf die Menge ankäme, so dürfe man dieselbe doch nicht ohne Unterschied beachten. Denn in dem Gebiete eines jeden Staats versammelten sich Knechte, Schutzgenossen und Fremde haufenweis, die man doch nicht zu den Gliedern des Staats, durch die er wesentlich gebildet werde, rechnen dürfte. Nur durch diese Letzteren könne der Staat seine wahre Größe erlangen. Ein Staat, der voll von Einwohnern sei, die stets bei der Arbeit säßen, aber nur wenige Männer in Waffen und Wehr aufzuweisen habe, würde niemals ein großer Staat sein können. Denn es finde ein großer Unterschied Statt zwischen einem

[1]) A. a. O. L. 7. c. 5.

stark bevölkerten und einem großen Staat. Auch erweise es sich durch die Erfahrung, daß es schwer und kaum möglich sei, in einem überbevölkerten Staat Ordnung und Recht aufrecht zu erhalten, und von den Staaten, deren Gesetze gepriesen würden, habe keiner eine sehr große Bevölkerung gehabt. Eine vernünftige Betrachtung lehre aber auch dasselbe, was aus der Erfahrung erhelle. Das Gesetz wäre die Feststellung einer gewissen Ordnung und gute Gesetze erwirkten nothwendig ein geordnetes Leben; aber eine übermäßig große Menge in Ordnung zu halten wäre unmöglich. Das vermöge allein die göttliche Macht, die das Weltall zusammenhalte. Die Staaten hätten auch so gut wie alle anderen Dinge ihr gewisses Maaß, woran sie sich zu halten hätten. Der Staat von zu geringer Bevölkerung würde in Rücksicht auf seine Bedürfnisse sich selbst nicht genügen, der aber, der überbevölkert wäre, keine Stadt sondern eine Völkerschaft sein und nicht leicht eine geordnete Verfassung ertragen. Ein Staat wäre nur da vorhanden, wo die Bevölkerung im Stande wäre, sich selbst genügend in bürgerlicher Gemeinschaft glücklich zu leben. Es könne sich ein Staat wohl noch über dies Maaß hinaus vergrößern, aber diese Vergrößerung habe ihre Grenzen. Aus der Sache selbst ergäben sich die natürlichen Schranken. In den Bewegungen des Staatslebens begegneten sich die des Herrschens und des Gehorchens. Die Aufgabe derer, die zum Herrschen berufen wären, bestehe im Anordnen und Richten. Um aber über die Rechtsverhältnisse gehörig entscheiden und die Aemter nach Würdigkeit austheilen zu können, sei es nothwendig, daß die Bürger miteinander bekannt und sich untereinander zu beurtheilen im Stande wären. Wenn dies nicht der Fall wäre, würden die Wahlen und die Richtersprüche schlecht ausfallen. Diese beiden Gegenstände leicht ohne Kenntniß der Verhältnisse zu behandeln brächte Unheil, welches bei einer übermäßigen Bevölkerung gar nicht abzuwehren sein würde. Ueberdies auch könnten leicht, wo eine solche vorhanden, Schutzgenossen und

Fremde unbefugterweise, unter dem Schutz der Menge sich verbergend, die Ausübung des Bürgerrechts sich anmaaßen. Offenbar sei daher das richtige Maaß für die Bevölkerung in der Bestimmung gegeben, nach welcher sie möglichst groß für ein sich selbst genügendes Gemeindeleben sein müsse, zugleich aber auch noch die gehörige Ueberwachung ermögliche [1]).

Wenn so die Bestimmung über die Größe der Bevölkerung eines an Glückseligkeit Theil habenden Staats grundsätzlich festgestellt wäre, so entstehe die weitere Frage darüber, wie diese Bevölkerung ihrer Natur nach beschaffen sein müsse. Es ließe sich die Bestimmung darüber wohl ohne große Schwierigkeit feststellen, wenn man das Leben der berühmtesten hellenischen Städte mit dem Leben der über die ganze Erde verbreiteten Völker in Vergleichung bringe. Die Völker des kalten Klimas, die in Europa wohnten, wären im Allgemeinen voller Muth, zeigten jedoch weniger rege Erkenntnißlust und Kunstfertigkeit. Ihre Freiheit zu vertheidigen wären sie zwar stets bereit, zu einem gesetzmäßig geordneten verfassungsmäßigen Leben jedoch eben so wenig wie dazu geeignet, über ihre Nachbaren zu herrschen. Die Völker Asiens dagegen seien erkenntnißreicher und kunstfertiger, aber ihnen fehle der Muth und sie verharrten unter dem Joche dauernder Knechtschaft. Das in der Mitte zwischen diesen Völkern wohnende Geschlecht der Hellenen vereinige die Eigenschaften jener beiden Geschlechter. Es besitze zugleich Erkenntnißvermögen und Muth. Es wisse sowohl seine Unabhängigkeit zu behaupten als gute Verfassungen zu gründen und das in dem Maaße, daß es, wenn es sich zu einer einigen Verfassung zusammenfände, seine Eroberungen über die Gebiete jener Völker auszudehnen im Stande wäre. Dieselbe Verschiedenheit zeige sich aber auch unter den einzelnen hellenischen Stämmen im Verhältniß gegeneinander. Hier fände sich eine einzelne Eigenschaft vorzugs-

[1]) A. a. O. L. 7. c. 4.



weise hervortretend, während dagegen dort sich beide in einer glücklichen Mischung harmonisch zusammenfänden. Einleuchtend sei es, daß Erkenntnißvermögen und Muth dazu gehörten, um fähig zu sein, von dem Gesetzgeber auf die Bahn der Tugend geleitet zu werden [1]).

Außer der Gesundheit der Seele der Bürger einer wohlgeordneten Stadt wird auch die Gesundheit des Körpers derselben als eine nothwendig erforderliche Bedingung aufgestellt. Deshalb wird verlangt, daß die Stadt eine gesunde Lage habe und dabei bemerkt, daß Gebirgsabhänge gegen den Osten hin abfallend von gesünderen von Sonnenaufgang her blasenden Winden berührt werden und daß die vor dem Nordwind geschützten Gegenden einen milderen Winter genießen. Nothwendig übrigens sei, Sorge dafür zu tragen, daß überall in der Stadt eine hinlängliche Menge von Quellen und von fließendem Wasser sich fände. Wo es daran fehle, da müßten Cisternen zur Aufnahme des Regenwassers angelegt werden, damit niemals etwa bei einer Belagerung und Einschließung der Stadt es den Bürgern an Wasser mangle. Darauf, daß stets Wasser in Fülle für den Bedarf vorhanden wäre, müsse um so mehr Sorgfalt verwandt werden, je größeren Einfluß diejenigen Dinge auf die Gesundheit hätten, deren häufigerer Gebrauch ein Bedürfniß für den Körper wäre. Es wäre daher auch polizeilich darüber zu wachen, daß das zur Nahrung bestimmte Wasser von dem zu anderen Zwecken verwandte gehörig geschieden würde. Von nicht geringerem Einflusse auf die Gesundheit wie das Wasser sei auch die Luft; und eben deshalb wird in Beziehung auf die Lage der Stadt besondere Rücksicht auf die dieselbe bestreichenden Winde genommen [2]).

Die Ansicht, daß eine Stadt keiner Mauern bedürfe, sondern wegen ihrer Vertheidigung auf den Kriegsmuth und die kriegerische Kraft der Bürger vertrauen müsse, wird als in

---

[1]) A. a. O. L. 7. c. 6.

[2]) A. a. O. L. 7. c. 10. §§. 1. 2. 3.

einem Vorurtheile der alten Zeit wurzelnd zurückgewiesen. Es sei aber, wird noch hinzugefügt, bei der Erbauung der Mauern neben der nothwendigen Berücksichtigung der Vertheidigungsfähigkeit die Rücksicht darauf, daß die Befestigungsanlagen zu einer Zierde der Stadt würden und so das Schöne mit dem Nützlichen sich verbände, nicht zu vernachlässigen. Eben dieselbe Sorgfalt wäre auch auf die Anlegung der Straßen und auf die Erbauung der Häuser zur Wohnung für die einzelnen Bürger zu verwenden [1]).

Nicht wie Platon wollte Aristoteles die Freien alle zusammenwohnen lassen, sondern wie er den Staat aus der Vereinigung von Familien hervorgehen ließ, wollte er auch jeder einzelnen Familie ein eigenes Haus gelassen wissen. Dem entspricht auch der Grundsatz von dem gesonderten Besitze, den er vertheidigte [2]). Das eigentliche ächte Eigenthum des Grundbesitzes schrieb er freilich der nur durch die Bewaffneten gebildeten Staatsgemeinde zu; vertheilt aber sollte es in einzelnen Besitzungen an die Bewaffneten in der Art werden, daß der Besitz, wenn er auch durch die Benutzung in freundschaftlicher Weise ein gemeinschaftlicher werden müsse, selbst doch nicht ein gemeinschaftlicher sei und daß Keiner der Bürger in Rücksicht auf seinen Lebensunterhalt Mangel leiden dürfe. Das ganze Landgebiet soll in zwei Theile getheilt werden, von denen der eine im gemeinsamen Besitz des Staats bleibt, der andere unter die einzelnen Bürger vertheilt wird. Jener erstere im Gemeinbesitz verbleibende Theil wird wieder so vertheilt, daß die Erzeugnisse des einen Theils für den Aufwand, den der Dienst der Götter erforderlich macht, die Erzeugnisse des anderen für den der gemeinsamen Mahlzeiten verwendet werden sollen. Der für den Einzelnbesitz bestimmte Theil des Landgebiets soll auch in zwei Theile zerfallen, in das innere in der Nähe der Stadt belegene Gebiet nämlich und in das äußere

---

[1]) A. a. O. L. 7. c. 10. §§. 4—8.

[2]) A. a. O. L. 2. c. 2. §. 5.

Grenzgebiet. In diesen beiden Gebieten soll in einer dem, was als Anordnung Platons [1]) anderswo getadelt wird, ganz entsprechenden Weise jedem Bürger ein Grundstück zum Besitz angewiesen werden, damit er an beiden Gebieten Theil habe. Für eine solche Anordnung, die er überhaupt als der Gleichheit und Gerechtigkeit gemäß bezeichnet, führt auch Aristoteles als Hauptgrund an, daß dadurch die Einigkeit der Bürger in Rücksicht auf Krieg mit benachbarten Staaten am besten gefördert werde, da, wenn nicht alle Bürger gleicher Gefahr durch Einfälle benachbarter Feinde ausgesetzt wären, sie auch nicht stets alle in Rücksicht auf die Art und Weise, wie die Verhältnisse zu den Nachbarn zu behandeln wären, einig sein würden [2]).

Gleichheit des Werthes der Landloose wie Unveränderlichkeit in Rücksicht auf den erblichen Familienbesitz derselben wird sehr gepriesen, jedoch auch noch hinzugefügt, daß diese Gleichheit allein nicht genüge. Denn es könne dieselbe allerdings vorhanden, aber das Maaß des Besitzes entweder zu groß oder zu klein sein. Im ersteren Falle würde Veranlassung zur Schwelgerei gegeben, im letzteren aber Noth und Elend eintreten. Es müsse der Gesetzgeber daher neben der Gleichheit des Besitzes auch ein mittleres Maaß desselben zu erzielen suchen [3]).

Wenn jedoch dies auch geschähe, so wäre damit doch noch nicht viel gewonnen [4]). Denn mehr Gewicht sei auf die Ausgleichung der Begierden als auf die der Besitzungen zu legen. Die Ausgleichung der Begierden sei nur dadurch zu erreichen, daß durch die Gesetzgebung kräftigst hingewirkt werde auf die Erziehung zur Tugend. Auf eine durch Gesetze wohlgeordnete Erziehung legte überhaupt Aristoteles wie Platon das Hauptgewicht und, wie schon in der Einleitung bemerkt worden ist,

[1]) A. a. O. L. 2. c. 3. §. 8.
[2]) A. a. O. L. 7. c. 10. §§. 5. 6. 7. 8.
[3]) A. a. O. L. 2. c. 4. §§. 4. 5. c. 6. §. 11.
[4]) A. a. O. L. 2. c. 4. §. 5.

wohl ein zu großes. Wo die Fülle und Tüchtigkeit der Gesinnung fehlen, da können Gesetze nicht helfen, die überhaupt nichts Wirkliches zu schaffen, sondern nur das die Seele lebendig Erfüllende begriffsmäßig zum Bewußtsein zu bringen im Stande sind; wo aber in einer gewissen Zeit ein ganzer Lebenskreis, von dem das Ganze, die Alten wie die Jungen, die Erziehenden wie die, die erst erzogen werden sollen, von dem lebendigen Geiste der Tugend oder nach unseren Begriffen von dem des Christenthums ergriffen und erfüllt ist, da macht sich die Sache von selbst und von selbst gestalten sich die Verhältnisse in dem Maaße, wie das überhaupt hier auf Erden möglich ist, zu einer wohlgeordneten und wohlgemäßigten Ausbildung. Ein einzelner Gesetzgeber oder auch mehre von Weisheit strotzend werden gegen den Drang der Entwicklung geschichtlicher Prinzipien und der davon abhängenden Umwandlungen in den Gesinnungen der Menschen Nichts vermögen. Dies haben auch zu ihrer Zeit Platon und Aristoteles zu ihrer Betrübniß erfahren müssen. Beide harten vergeblich auf Erlösung vom Uebel. Es hatte sich für sie die Zeit noch nicht erfüllt. Dabei ist nicht zu läugnen, daß die Ahnungen, die in seiner tieferen Gemüthlichkeit über Platon kamen und seinen Geist umschwebten, auf ein Höheres hinwiesen als auf das, worin Aristoteles seine Stütze und das Heil suchte.

Wahr freilich ist dies, daß auch Aristoteles nicht allein die Abhülfe auf dem Wege verständiger Mühwaltung suchte. Eine ursprüngliche Grundlage, auf die durch die Vernunft zu bauen wäre, setzte er allerdings voraus. Aber bis zum wahren inneren Kern des Heils war er durch die Schaale hindurch doch nicht schon gedrungen. Dreierlei, meinte er, erhöbe den Menschen zur Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit. Seine Naturanlage, die Sitte und die Vernunft. Zuerst gehe er aus dem Schooße der Natur als Mensch und nicht als Thier hervor und habe als Mensch gewisse Eigenschaften des Leibes und der Seele an sich. Dies aber von der Natur Mitgetheilte genüge

noch nicht, denn die Sitten wandelten Mancherlei zum Schlechteren oder zum Besseren um. Alle Thiere lebten mit Ausnahme weniger Arten, die einer gewissen Sitte gehorchten, nur nach ihrer Natur, der Mensch aber sei das einzige unter den belebten Wesen, welches zugleich auch nach der Vernunft sich richte; denn er allein habe Vernunft. Dies Dreifache müsse im Menschen übereinstimmen, und der Kampf, der oft in ihm gegen Natur und Sitte entstehe, weil die Vernunft ein Besseres, als was jene böten, anrathe, müsse sich ausgleichen. Hier nun fange das Werk der Erziehung an [1]). Die Gesetzgebung müsse in dieser Beziehung darauf hinwirken, daß das Höhere vor dem Niederen gepflegt werde. Dies Letztere sei zwar auch nicht zu vernachlässigen, doch stets der höchste Zweck im Auge zu behalten und das gehörig zu würdigen, was um sein selbst willen erstrebt würde und es von dem zu unterscheiden, was nur um eines Anderen willen wünschenswerth wäre [2]). So hätte der Geschäftsbetrieb zwar Werth und Bedeutung und der Krieg seinen Zweck, und zu Beidem auch müßten die Bürger erzogen werden; weit höher als Beides stehe jedoch Muße und Friede [3]). Das Nothwendige und Nützliche sei bei der Erziehung auch freilich zu beachten, mehr jedoch noch das Schöne.

Als ein ganz verfehltes Bestreben weist Aristoteles das, was besonders scharf an der Gesetzgebung von Sparta hervortritt, zurück, das Streben nämlich, die Bürger nur für kriegerische Eroberungen auszubilden. Durch Waffenstärke seiner Bürger und dadurch, daß er in den Stand gesetzt wäre, über seine Nachbaren zu herrschen, würde kein Staat, meint er, glückselig. Die auf Eroberung gerichtete Sucht reize nur den einzelnen Bürger dazu an, nach der Tyrannenherrschaft über seine eigene Vaterstadt zu streben; die wahre Aufgabe der Gesetzgebung aber bestehe sowohl in der Erziehung guter Menschen

---

[1]) A. a. O. L. 7. c. 12. §§. 6. 7.

[2]) Vergl. Aristot. Ethic. L. 1. c. 1. §. 4. c. 7. §§. 4. 5.

[3]) Aristot. Politic. L. 7. c. 13. §. 9.

als in der guten Bürger. Die kriegerischen Uebungen müßten überhaupt nicht für den Zweck betrieben werden, um vermittelst derselben in den Stand gesetzt zu werden, Andere, die eine schimpfliche Knechtschaft gar nicht verdienten, unters Joch zu bringen, sondern nur für den Zweck der Vertheidigung der eigenen Freiheit und der Herrschaft der Besten. Der dritte Zweck endlich bestehe darin, diejenigen zu bändigen, die ihrer Natur nach es verdienten, in Knechtschaft gehalten zu werden.

Dem Staate sei derselbe Endzweck gesetzt wie dem einzelnen Menschen und das Ziel des Staats dasselbe wie das des Einzelnen. Für Beide sei der Krieg nur um des Friedens, die Arbeit um der Muße willen. Der Friede sei aber nur dadurch zu gewinnen und zu behaupten, daß man sich auf den Krieg rüste, der Muße könne man sich nicht erfreuen ohne Mancherlei vorhergegangener Arbeit. Für die Erhaltung des Friedens bedürfe es daher der Tapferkeit und der Standhaftigkeit, für die Muße der Liebe zur Wissenschaft und für Beides der Besonnenheit und der Gerechtigkeit. Besonders hätten sich der beiden letzten Tugenden die zu befleißigen, die der Muße sich hingäben, denn wenn der Krieg zur Gerechtigkeit und Mäßigung zwänge, so verführe dagegen Behaglichkeit und Muße im Frieden leicht zum Uebermuth. Eines hohen Maaßes von Gerechtigkeit und Besonnenheit bedürften eben deshalb die, die der Zustände eines glückseligen Lebens sich erfreuten. Dieselben wären nicht zu erlangen durch die Uebung dieser oder jener einzelnen Tugend, sondern nur durch eine zu innerer Uebereinstimmung dessen, was auf dem Boden der Natur, der Sitte und der Vernunft ruhe, gebrachten Ausbildung, die das Werk der Erziehung sei [1]).

Es frage sich dabei, von welchem Punkte aus man mit der Erziehung beginne; es stelle sich aber leicht heraus, daß mit dem, was bei der Geburt durch die Natur gegeben, zu beginnen sei und man die Sitte in Beziehung auf die Vernunft

---

[1]) A. a. O. L. 7. c. 13.

zu behandeln und auszubilden habe. Denn die Geburt gehe von einem Anfange aus und wie jeder Anfang so habe auch dieser sein Ziel, das nämlich der Vernunft und des Geistes. Dieses Ziel sei für den Menschen das höchste. Wie aber Seele und Leib sich unterschieden, so unterschieden sich auch in der Seele zwei Theile, von denen der eine mit Vernunft begabt sei, der andere aber nur das Bereich der Begierde umfasse. Der letztere rege in seiner Bewegung sich früher als der erstere, wie der Leib sich früher entwickle als die Seele. Leidenschaft, Wille und Begierde zeigten sich schon beim Kinde gleich nach der Geburt desselben; Verstand und Einsicht entwickelten sich aber naturgemäß erst später. Die Sorgfalt für den Körper müsse daher der für die Seele vorangehen, und mit dem Körper und den Begierden habe man es zunächst zu thun, nicht um des Körpers und der Begierden willen, sondern um der Vernunft und der Seele willen [1]).

In Uebereinstimmung mit diesen Grundsätzen hat nun Aristoteles seine Lehre über die Erziehung in Beziehung auf körperliche, geistige und sittliche Gesundheit im Einzelnen weitläuftig ausgebildet. Er begnügte sich dabei nicht bloß damit, die Erziehung in das Bereich seiner Betrachtungen mit hereinzuziehen, sondern dehnte seine Aufmerksamkeit auch auf die Kindererzeugung aus, um die Regeln zu finden, nach welchen in der Ehe Sorge für die Geburt gesunder, starker und kräftiger Kinder zu tragen wäre. Er behandelt diesen letzteren Gegenstand in der Beachtung des Zweckes der Erzeugung vollkommener körperlicher Gestalten mit einer Härte und Schärfe der Gesinnung, die unserer milderen nicht entsprechen kann [2]). So empfiehlt er unter Anderem die Aussetzung krüppelhaft geborner Kinder. Doch in Beziehung auf die Bestimmung des Zwecks, welcher seiner Ueberzeugung nach zu verfolgen wäre, sind seine Betrachtungen allerdings höchstlich zu achten. Besonders das

---

[1]) A. a. O. L. 7. c. 13. §§. 21—23.

[2]) A. a. O. L. 7. c. 14.

ist zu preisen, daß er auch in Rücksicht auf den hier vorliegenden Gegenstand das überall und für jedes Verhältniß ihm vorleuchtende Ziel, das mittlere Maaß zu erreichen, festhält. Mit der körperlichen Ausbildung, mit Leibes- und Ringübungen will er begonnen, nicht aber den Zweck dabei aufgestellt wissen, die Leibesstärke in einer gewaltsamen Weise emporzutreiben. Er hielt nämlich durchaus nicht dafür, daß es dem Staate zum besonderen Gedeihen gereiche oder für den einzelnen Bürger nützlich und schön wäre, wenn dieser vorzugsweise dazu geschickt wäre, im Wettstreit des Laufens und Ringens den Sieg davon zu tragen. Ausgearbeitet sollte nach ihm freilich der Körper werden, aber nicht in gewaltsamer, übermäßiger Anstrengung und nicht für den Zweck der Arbeit eines Läufers und Ringers, sondern vielmehr für den des Lebens eines freien Bürgers. Auch in dieser Rücksicht sei die richtige Mitte zu halten und Nichts zu übertreiben [1]).

Je nach dem Maaße wie das geistige Leben im Knaben erwacht, soll auch die Bildung desselben in Angriff genommen werden. Außer für die Ausbildung des Sinnes für die Erkenntniß, für das Gute und Schöne soll auch dafür Sorge getragen werden, daß das, was etwa in Rücksicht auf das Nützliche und Nothwendige für das äußere Leben von Natur her noch mangelhaft geblieben sein könnte, durch das Mittel der Erziehung in der Jugend zur Fertigkeit erweckt werde. Dabei sei jedoch zu beachten, daß nicht Alles dem freien Manne gezieme; offenbar daher dürfe von dem, was zu jenem gehöre, nur das betrieben werden, was den freien Mann nicht zum gemeinen Arbeiter erniedrige. Zur gemeinen Arbeit aber gehöre jede Beschäftigung, jede Kunst oder Gelehrsamkeit, die den Körper, die Seele oder den Geist eines freien Mannes zur Uebung der Tugend untauglich mache. Deshalb würden auch alle diejenigen, die sich mit solchen Dingen beschäftigten, die den Körper verunstalteten, und die, die für Tagelohn dien-

[1]) A. a. O. L. 7. c. 14. §. 8.

ten, gemeine Arbeiter genannt; denn ihre Arbeit drücke den Geist und dämpfe die Kraft desselben. Ein zu großer Eifer in Rücksicht auf die Beschäftigung in den Gebieten der freien Wissenschaft sei indeß auch nicht zu empfehlen. Bis auf ein gewisses Maaß mit der freien Wissenschaft sich zu beschäftigen gezieme dem Freien allerdings; das Uebermaaß in dieser Rücksicht tödte indeß auch den Geist. Man habe übrigens sehr die Beziehungen zu unterscheiden, in Rücksicht auf welche gearbeitet werde. Ohne sich zu entwürdigen könne ein Jeder wohl, wenn es um des eigenen Besten oder um des von Freunden willen und in guter Absicht geschähe, das thun, was im Dienste eines Fremden gethan als Handlung eines Lohnarbeiters oder Knechtes erscheinen würde [1]).

Die Richtungen, auf welche in der Erziehung der Knaben und Jünglinge ihre Thätigkeit zu ziehen wäre, neigten sich also allerdings nach verschiedenen Seiten hin. Indessen dürfe man nie verkennen, daß es eine Art von Bildung gäbe, deren Besitz ohne alle Rücksicht auf Nützlichkeit oder Nothwendigkeit jedem freien Manne gezieme und dazu diene, das Leben zu verschönern. Es sei überhaupt nicht die Sache hochherziger und freier Männer, überall nach dem Nutzen zu fragen [2]). Das Schöne stehe höher wie das Nützliche und auch deshalb sei es bei der von der frühsten Kindheit an schon zu beginnenden Pflege und Uebung des Leibes nicht blos darauf abgesehen, den Körper zur Ausführung nützlicher und nothwendiger Verrichtungen geschickt zu machen oder etwa auf eine Abrichtung zu allerlei leichten Bewegungen: der Zweck müsse vielmehr der einer innerlich in sich zur Vollendung gebrachten Uebereinstimmung aller körperlichen Kräfte zur Darstellung der schönsten Gestalt sein [3]). Bis zu dem Alter der Mannbarkeit dürften daher auch die Leibesübungen nicht mit solchem Eifer und solcher

[1]) A. a. O. L. 8. c. 2. §§. 1. 2.
[2]) A. a. O. L. 8. c. 3. §§. 1. 2.
[3]) A. a. O. L. 8. c. 3. §§. 3. 4. 5.

Anstrengung betrieben werden, daß für das Wachsthum dadurch Schaden oder Nachtheil entstehe. Wenn aber nach erreichter Mannbarkeit einige Jahre der geistigen Ausbildung gewidmet wären, dann möge man wieder zur Uebung des Leibes zurückkehren und stärkere Anstrengungen und eine strengere Zucht dabei in Anwendung bringen. Auf diese Weise vermeide man die gleichzeitige Anstrengung des Geistes und Körpers, die nicht heilsam wäre, weil jede dieser Anstrengungen entgegengesetzte Wirkungen hervorrufe und körperliche Arbeit der geistigen Nachtheil brächte, geistige aber der körperlichen [1]).

Von den Richtungen geistiger Thätigkeit, deren Ausbildung er sowohl um des Nützlichen und Nothwendigen als auch um des Schönen willen verfolgt wissen will, schließt Aristoteles die in der Musik gegebene nicht aus. Er stellt weitläuftige Betrachtungen über die Musik an und erklärt sich mit denen unter den Philosophen einig, die in Rücksicht auf die Arten des Gesanges einen dreifachen Unterschied machen, und den Gesang, der die sittliche Gesinnung erhebt, von dem unterscheiden, der zu Thaten aufregt, sowie von dem, der in den Zustand einer leidenschaftlich schwärmerischen Begeisterung versetzt. In Beziehung darauf behauptet er, daß die Musik nicht blos um eines einzelnen Vortheils willen sondern für mehrere Zwecke zu gebrauchen sei. Denn sie könne zur Bildung des Geistes wie zur sittlichen Reinigung der Seele in Anregung von Mitleid, Schreck und Begeisterung, aber auch blos zur Unterhaltung und Erholung nach angestrengter Arbeit dienen [2]). Wo sie zur Bildung des Geistes in Anwendung gebracht werden solle, da sei, wie von selbst erhelle, dem Gesange, der die sittliche Gesinnung erhebe, dem dorischen nämlich, der Vorzug zu geben. Zu Thaten aber und schwärmerische Begeisterung aufzuregen, dazu wären die phrygischen Gesangsweisen geeigneter.

---

[1]) A. a. O. L. 8. c. 4. §§. 1. 2.

[2]) A. a. O. L. 8. c. 4. §§. 1. 2. Arist. Poet. c. 6. §. 2. c. 11. §. 6. c. 13. §. 2. c. 14.

Die erstere, strengere dorische Tonart eigne sich für die Jugend, die zu Thaten aufregende phrygische für das Mannesalter und die milde, sanfte lydische für das Greisenalter [1]).

Daß in jedem freien Bürger das, was seiner Natur gemäß wäre, durch die Erziehung entwickelt werden und nach gleichem Maaße Jedem, was ihm gebühre, auch im Staate gewährt werden müsse, von diesem Gedanken ging eigentlich Aristoteles wie Platon aus, und verfolgte ihn in verschiedenen Richtungen. Das Bestehen der Knechtschaft rechtfertigte er durch die Voraussetzung, daß der Gegensatz zwischen Freien und Knechten durch die Natur selbst gesetzt sei und daß Vernunft und Sittlichkeit in einer der Würde des Menschen entsprechenden Weise überall in den Verhältnissen des menschlichen Lebens herrschen müsse. Kann man auch den Grundsatz, an dem in dem ersten Theile dieser Voraussetzung festgehalten wird, nicht als gültig anerkennen, so ist es doch sicher, daß man den des zweiten Theils zu würdigen wissen muß. Was sonst seinem Bewußtsein als das Urbild des vollkommenen Staats vorschwebte, war das Bild einer in Frieden und Muße nach den Geboten der Vernunft lebenden, durch Freundschaft verknüpften und zusammengehaltenen Gemeinde freier und gleicher Genossen [2]). Zur Belebung einer solchen Freundschaft war ihm auch die in Kreta und Sparta aufrechterhaltene, aus alten Zeiten herstammende Sitte der gemeinsamen Mahle von hoher Bedeutung. Für die ordnungsmäßige Abhaltung derselben sollten von Seiten des Staats die nöthigen Einrichtungen getroffen werden. Zur Deckung des für sie erforderlichen Aufwandes sollte ein Theil der Einkünfte des öffentlichen Grundbesitzes bestimmt sein. In jedem Gau wären die Bewohner desselben zu gemeinsamen Mahlen zu versammeln. In den befestigten Städten könnten die Wachthäuser der einzelnen Wachtmannschaften als Speisesäle dienen. Die Mahle der

[1]) A. a. O. L. 8. c. 7. §§. 8—11.
[2]) Aristot. Polit. L. 7. c. 13. §. 9. Ethic. L. 8. c. 1. §. 2. 3. 4.

oberen Staatsbehörden, sowie auch die der Priesterschaft aber wären am zweckmäßigsten da abzuhalten, wo auf der Burg den Göttern der Stadt ihre gemeinsamen Haupttheiligthümer eingerichtet wären. Dem ähnliche Einrichtungen wären auf dem Lande in den einzelnen Gauen zu treffen [1]).

So sollte auch bei dem täglichen Lebensgenusse jeder Bürger an die Gemeinschaft, in welcher er lebte, erinnert und das Freundschaftsband, durch welches sie zusammengehalten ward, im Gemüthe neubelebt werden. Die Oerter, wo die gemeinsamen Mahle abzuhalten waren, in den Wachthäusern oder in der Nähe der Tempel der Götter riefen Jedem die ernste Pflicht zur Vertheidigung des Staats und zur Verehrung der denselben beschützenden göttlichen Mächte ins Gedächtniß.

---

[1]) Aristot. Polit. L. 7. c. 9. §. 7. c. 10. §. 8. c. 11. §§. 1. 3. 4.

II.

Politik auf den Grund und das Maaß gegebener Zustände zurückgeführt.

Obgleich in der zunächst vorhergehenden Abhandlung die Ansichten des Aristoteles über Gleichheit und bürgerliche Berechtigung schon erläutert sind, so entsteht doch hier bei dem Uebergange aus dem Gebiete der Betrachtungen des aristotelischen Urbildes vom Staate in das Gebiet der Betrachtungen seiner an die durch das wirkliche Leben in der Erfahrung gegebenen Verhältnisse sich anschließenden Vorstellungen das Bedürfniß, den Gegenstand, auf den hingewiesen ist, noch einmal zu berühren. Dies Bedürfniß ergiebt sich daraus, daß er das Wort Aristokratie in verschiedenem Sinne braucht und wer darauf nicht genau achtet, nicht im Stande ist, sich ein klares Bild davon zu entwerfen, wie er eigentlich sich den besten Staat und das Verhältniß desselben zu den in der Geschichte ihm begegnenden Aristokratien gedacht habe. Hat doch selbst Niebuhr, wenn ich mich dessen richtig erinnere, irgendwo behauptet, Aristoteles habe die Timokratie, von der er doch nur in seiner Ethik als von der schlechtesten unter denen noch neben dem Königthum und der Aristokratie anzuerkennenden spricht, als die beste Verfassung geachtet. In gewisser aber auch nur in einer sehr beschränkten Beziehung ist die Behauptung von Niebuhr wahr in Beziehung auf die gegebenen staatsbürgerlichen Zustände nämlich, wie Aristoteles sie zu seiner

Zeit vorfand. Dieser stellt nämlich, wie schon im Vorhergehenden bemerkt ist, die Timokratie der Republik oder dem Bürgerstaate gleich, hält sie aber durchaus nicht für die beste Verfassung an sich, sondern nur für eine solche, die am besten dazu geeignet wäre, dem Staate gegen drohende Gefahren von Seiten oligarchischer oder demokratischer Elemente Schutz zu gewähren. Seinem Geiste schwebte von der besten Verfassung ein Bild vor, wie es in der zunächst vorhergehenden Abhandlung geschildert worden ist. Daß dieselbe in der Regel nicht herzustellen sei, sah er wohl ein; indeß verlangte er von Jedem, der sich des Werks der Gesetzgebung zu unterziehen berufen fühlte, daß er eine genaue Kenntniß von der an und für sich vollkommensten Staatsform sowohl als auch von der unter vorhandenen Umständen besten sich erworben habe. Drittens ergäbe sich noch als Erforderniß das Verständniß, gegebene staatsbürgerliche Verhältnisse so zu behandeln, daß sie Haltbarkeit in sich zu behaupten im Stande wären. Denn die Sache eines tüchtigen Gesetzgebers wäre nicht blos die, Einsicht davon zu haben, wie ursprünglich ein Staat zu bilden sei und nach der demselben gegebenen Grundlage in seinem Leben sich entfalten werde, sondern auch davon, wie einem schon vorhandenen Staat nach der Art und Weise, wie er sich entwickelt habe, die längste Dauer zu sichern sei. Außerdem aber auch müsse er diejenige Verfassung kennen, die für alle Staaten die angemessenste wäre. Denn es genüge nicht, in Phantasien über die vollkommenste Verfassung zu schwärmen, sondern es komme vielmehr darauf an, eine Verfassung aufzurichten, deren Anwendbarkeit und Brauchbarkeit im wirklichen Leben sich erwiese und von der man erwarten könne, daß sie willige Aufnahme fände. In der Staatskunst sei es übrigens nicht weniger schwierig umzugestalten als neu zu schaffen. Und bestehenden Verfassungen in Rücksicht auf das, was nicht zweckmäßig in ihnen erscheine, Abhülfe zu geben, müsse der Gesetzgeber auch im Stande sein. Dazu aber wäre

die Kenntniß der verschiedenen in der Wirklichkeit vorkommenden Verfassungen vonnöthen. Zu dieser unerläßlichen Kenntniß komme dann auch noch das Erforderniß der einsichtigen Beurtheilung nicht blos darüber, welches die besten Gesetze an sich wären, hinzu, sondern auch darüber, welche verschiedene Gesetze den verschiedenen Verfassungen am meisten entsprächen. Denn es verstehe sich von selbst, daß die Gesetze den Verfassungen, die Verfassungen aber nicht den Gesetzen anzupassen wären. Wenn nämlich in der Anordnung über die Ausübung der Regierungsgewalt, in der Art, wie sie zu vertheilen sei, in den Bestimmungen über die oberherrliche Macht und über den Zweck eines bestimmten Gemeindelebens das beruhe, was die Verfassung betreffe, so bestehe dagegen das, was das Wesen der von der Verfassung getrennt gedachten Gesetze berühre, in den Bestimmungen, nach welchen es denen, die die Herrschaft in Händen hätten, obliege, die Regierung zu führen und den Frevel gegen die allgemeine gesetzliche Ordnung abzuwehren [1]).

Mit diesen einleitenden Bemerkungen eröffnet sich Aristoteles die Bahn in das Gebiet der Betrachtungen über die historisch gegebenen Verfassungen. Ehe aber darauf näher eingegangen wird, ist noch hier Nachweis und Erläuterung in Rücksicht auf das zu geben, was im Vorhergehenden darüber gesagt ist, daß Aristoteles das Wort Aristokratie in verschiedenem Sinne gebrauche. Er thut dies aber darin, daß er sowohl von der ächten und eigentlichen Aristokratie redet, als auch von der sogenannten. Die erste ist ihm die, in welcher es um Berechtigung zu gewinnen, an der Herrschaft Theil zu nehmen, auf Tugend allein ankommt, die letztere aber eine gemischte Verfassung, in welcher neben freier Geburt, Reichthum oder Geburtsadel auch noch die Tugend berücksichtigt wird [2]). Wenn der Charakter der Aristokratie darin gesetzt wird, daß in demselben die Besten herrschen und die

[1]) A. a. O. L. 4. c. 1.
[2]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 10. c. 6. §. 5. c. 7. §. 6.

Ehrenämter nach der Tugend vertheilt werden [1]), so erhellt es nicht überall klar, ob in diesen Worten auch die Voraussetzung liege, daß, wie es allerdings in der ächten und eigentlichen Aristokratie sein soll, alle Bürger in Rücksicht auf die Berechtigung, Ehrenämter zu bekleiden, sich gleich wären. Es scheint vielmehr das Gegentheil der Fall zu sein, und außerdem daß Aristoteles von aristokratischen Richtungen in Oligarchien und auch davon spricht, daß Geburtsadel an Reichthum und Tugend geknüpft sei [2]), tritt es ziemlich deutlich bei ihm hervor, daß es eigentlich zwei Begriffe sind, die er von der aristokratischen Verfassung in seinem Geiste trägt.

Die eigentliche ächte Aristokratie, die wahre und reine, wie man sie nennen könnte, die unvermischte ist ihm die, in welcher in jedem Bürger bürgerliche Tugend und vollendete menschliche Tugend in vollkommener Uebereinstimmung vorhanden sind, so daß jeder Einzelne gleichmäßig fähig ist, seine persönlichen Angelegenheiten und die allgemeinen des Staats wohl zu verwalten, zum Herrschen wie zum Gehorchen geeignet und demnach auch gleiche Ansprüche wie jeder andere Bürger auf Ehrenämter hat. Diese Form schwebt aber dem Geiste des Philosophen nur als Urbild vor und daß dasselbe jemals verwirklicht werden könnte, daran zweifelt er selbst. Denn er hält es für unmöglich, daß in der Wirklichkeit ein Staat aus lauter tugendhaften Menschen bestehen könnte und nur gute Bürger, wenn auch der Staat ein tüchtiger sei, in demselben sich zusammenfinden würden. Wenn er auch noch zum Beweise für die Behauptung, daß nicht alle Bürger gleich an Tugend sein könnten, die Bemerkung hinzufügt, daß ein Staat aus ungleichartigen Theilen bestehe, wie jedes belebte Wesen aus Seele und Leib, die Seele aus Vernunft und Begier, die Familie aus Mann und Weib, das Eigenthum aus dem Herrn und dem Knecht, und aus noch weit ungleichartigeren

[1]) A. a. O. L. 1. c. 5. §. 7. L. 4. c. 6. §§. 3. 4.
[2]) A. a. O. L. 2. c. 8. §§. 1—5. L. 4. c. 6. §. 5.

Theilen der Staat zusammengesetzt würde [1]): so will er doch dem Staat, den er für den vollkommensten hält, von keinen anderen durch die Natur bedingten bürgerlichen Ungleichheiten, als welche durch die Verschiedenheiten des Lebensalters gesetzt werden, wissen [2]). Wer in der ächten aristotelischen Aristokratie als wahrer Bürger geachtet werden soll, der muß gleiche Glückseligkeit wie der Staat und einen gleichen Antheil an derselben wie jeder seiner bürgerlichen Genossen haben und ihm daher auch gleich sein an Tugend. Nur wo die guten Bürger zugleich auch die besten Menschen sind, da ist ächte Aristokratie im aristotelischen Sinne vorhanden [3]). Der Begriff der Aristokratie zweiten Ranges, von der auch vielfach gesprochen wird, beschränkt sich entweder auf den Gedanken an die an Tugend geknüpfte Berechtigung, an der Spitze des Staats zu stehen und überhaupt Ehrenämter zu bekleiden, oder auf den an eine gemischte Verfassung, in welcher neben der Tugend auch freie Geburt und Reichthum Berechtigung zur selbstthätigen Theilnahme an der Staatsverwaltung verleihen [4]).

Den sogenannten Aristokratien stellt Aristoteles die Politeia oder den Bürgerstaat in gewissem Sinne zur Seite. Er sagt nämlich ausdrücklich, daß die von ihm erwähnte Art von Aristokratien entweder großentheils außerhalb des Bereiches der zu seiner Zeit bestehenden Staatsverfassungen läge oder sich dem nähere, was man Bürgerstaat nenne. Aus diesem Grunde müsse man beide Arten von Verfassungen in der Betrachtung zusammen als eins fassen [5]). In seiner Ethik indeß spricht er von dem Bürgerstaat als von dem nach Τίμημα oder Schatzung Timokratie genannten Staat und bezeichnet die auf Schatzung beruhende Verfassung desselben als die

---

[1]) A. a. O. L. 3. c. 2. §. 2.

[2]) A. a. O. L. 7. c. 8. §§. 2. 3. 4. c. 13. §§. 3. 4.

[3]) A. a. O. L. 3. c. 3. §. 6. c. 12. §. 1. L. 4. c. 5. §. 10.

[4]) A. a. O. L. 4. c. 6. §§. 4. 5.

[5]) A. a. O. L. 4. c. 9. §. 2.

schlechteste unter den drei Verfassungen, die er zu den nicht ausgearteten zählt, zugleich aber, während er der Aristokratie die Oligarchie als die Verfassung gegenüberstellt, in welche jene zunächst ausarte, als diejenige, die in ihrer Ausartung zunächst in die Demokratie übergehe. Denn mit der Timokratie sei die Demokratie darin verwandt, daß in ihr alle Bürger nach dem Verhältnisse der Schatzung sich gleich wären. Das gesellige Band, welches in dieser Verfassung die staatlichen Verhältnisse zusammenhalte, sei der brüderlichen Freundschaft zu vergleichen, durch welche, wenn nicht durch Verschiedenheit des Lebensalters die Gleichheit gestört werde, alle als Gleiche verbunden würden [1]).

Zur Charakteristik der Timokratie, der Politeia oder des Bürgerstaats wird angegeben, daß sie als eine Mischung oligarchischer und demokratischer Elemente in der Mitte stehe zwischen der Oligarchie und der Demokratie [2]), und daß sie zur Aristokratie erhoben werde, wenn noch den Prinzipien des Reichthums und der freien Geburt in Rücksicht auf staatsbürgerliche Gleichstellung das der Tugend hinzugefügt würde, so daß also der Bürgerstaat und die Aristokratie nicht gar weit auseinanderlägen [3]). Die Timokratie beruht daher auf einer wesentlich anderen Grundlage als die Verfassung, die auf Tugend und Einsicht gebaut als die an sich vollkommenste geachtet wird. Das Bild dieser letzteren, wie er es sich in seinem Geiste entworfen hatte, hält Aristoteles für das wirkliche Leben nicht fest. In Beziehung auf die menschlichen Zustände, wie er sie in der Wirklichkeit vorfand, fragte er nicht nach der besten Verfassung an sich, sondern vielmehr nach einer Verfassung, die für die meisten Staaten und die meisten Menschen die beste wäre. In dieser Rücksicht glaubte er nicht, den Maaßstab einer Tugend anlegen zu dürfen, der

[1]) Aristot. Ethic. L. 8. c. 10. §§. 3. 4. c. 11. §. 5.
[2]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3. §. 9. L. 4. c. 6. §. 7.
[3]) A. a. O. L. 4. c. 6. §. 5.

für den Standpunkt gewöhnlicher Menschen nicht paßt, noch den einer Bildung, die nur bei gewissen Naturanlagen unter glücklichen Umständen zu gewinnen ist, noch den frommer Wünsche, sondern den eines Lebens, woran die Meisten Theil haben können und den einer Verfassung, die für die meisten Staaten sich eigne [1]). Jenen verschiedenen Standpunkten stehe, bemerkt er, der Geist der Aristokratie zu ferne, und eben aus diesem Grunde spürt er zuerst den Mitteln und Wegen nach, die zu einer verbessernden Umwandlung verdorbener Demokratien und Oligarchien führen könnten. Indem er den Gedanken einer Mischung demokratischer und oligarchischer Elemente verfolgt und ausbildet, steht er eigentlich ganz auf demselben Standpunkt, als auf welchem Platon bei der Entwerfung der Verfassung für seinen zweiten Staat stand. Die Vorwürfe, die er ihm macht, sind daher auch zum größten Theile höchst unbillig. Der Bürgerstaat Platons könnte eben so gut Timokratie genannt werden, wie der des Aristoteles, inwiefern nämlich das eigentliche Wesen der Timokratie in der Bedeutung, wie Aristoteles dies Wort nimmt, zurückgeführt werden muß auf ein Verhältniß, durch dessen Geltendmachung man den Streit der Armen und Reichen, demokratischer und oligarchischer Elemente in den Staaten des Alterthums auszugleichen bestrebt war.

Mit der Ausgleichung dieses Streites, die ihnen bei der Betrachtung der bestehenden Verhältnisse in den Staaten, von denen sie Kunde hatten, als eine nothwendige Aufgabe sich aufdrängte, glaubte jedoch Keiner von beiden, daß schon genug gethan sei. Wie vielmehr Platon in seinem Werke über die Gesetze stets und wiederholt auf die von ihm festgehaltenen sittlichen Urbilder zurückweist, so fühlt sich auch Aristoteles nur dadurch befriedigt, daß er seiner Mischung demokratischer und oligarchischer Elemente im Bürgerstaat aristokratische zumischt. In den Bewegungen des politischen Lebens der Hel-

[1]) A. a. O. L. 4. c. 9. §. 1.

lenen begegnen ihm drei Prinzipien, die Anspruch auf politische Gleichstellung machen: das der freien Geburt, das des Reichthums und das der Tugend [1]). Die Mischung der beiden ersten Prinzipien bildet den Bürgerstaat und kommt dann noch das dritte hinzu, dann entsteht eine gewisse Art von Aristokratie.

Um nun zur näheren Erläuterung seiner Ansicht über die den Umständen nach beste Verfassung überzugehen, stellt als allgemeingültig Aristoteles den Grundsatz auf, daß das, was in der Mitte zwischen den Gegensätzen liege, das Beste sei. Diese Bestimmung überträgt er auch auf Staat und Verfassung, indem er von der Verfassung zugleich sagt, daß man sie in gewissem Sinne als das Leben des Staats bezeichnen könne. Es fänden sich aber in jedem Staat drei Abtheilungen, Reiche, Arme und die Dritten, die in der Mitte ständen. Da nun überhaupt das das Beste sei, was in der Mitte stehe, so wäre auch offenbar der mittlere Besitz der beste. An ihn knüpfe sich vorzugsweise Gehorsam gegen die Gebote der Vernunft, während dagegen ein das mittlere Maaß überschreitender Besitz von Vorzügen nur gar zu leicht Uebermuth erzeuge und dagegen ein übermäßiger Mangel knechtische Unterwürfigkeit. Wo die Verhältnisse zu ungleich wären bilde sich kein Staat von Freien, sondern von Knechten und Herren, die von Neid oder Verachtung in der Art erfüllt wären, daß Freundschaft und Gemeinschaft, ohne die kein Staat bestehen könne, verbannt würden. Die möglichst herzustellende Gleichheit in jedem Staat wäre auch nur durch Vorherrschaft des Mittelstandes zu erreichen, der überdies in größerer Ruhe und Sicherheit lebe, da in ihm weder die Begierde nach dem Eigenthum Anderer sich rege, noch sein Besitz, wie der der Reichen, Gegenstand der Begier der Armen wäre. Wo der Mittelstand die Macht habe, da wäre man vor Spaltungen, Aufständen und Aufruhr am meisten gesichert; denn

[1]) A. a. O. L. 4. c. 6. §. 5.

nur da, wo ein Theil übermäßig reich wäre, ein anderer Theil in Dürftigkeit schmachte, entwickelten sich Keime zum Uebergange in die Demokratie der schlechtesten Art oder in die der Tyrannenherrschaft verwandte Form der Oligarchie [1]).

Beides will Aristoteles natürlicherweise vermieden wissen und deshalb entwirft er das Bild einer Verfassung, durch die er den von beiden Seiten her drohenden Gefahren begegnen zu können hofft. Ehe er jedoch die Verhältnisse derselben im Einzelnen verfolgt, hält er es ebendeshalb, weil sie nur ein Mittleres zwischen Oligarchie und Demokratie verfolgen soll, für nöthig [2]), diese beiden letzteren Verfassungen näherer Betrachtung zu unterziehen, und denselben Weg auch hier einzuschlagen, dies dürfte wohl jedenfalls als zweckmäßig erscheinen, wenn nicht vor Allem zuerst darüber zu sprechen wäre, wie sich Aristoteles den Ursprung der Verschiedenartigkeit der Verfassungen überhaupt gedacht habe und dann zunächst darüber, wie von ihm der Begriff des Bürgerthums bestimmt worden sei.

Was nun jenes Erstere betrifft, so giebt er als Grund davon, daß überhaupt verschiedenartige Verfassungen sich bildeten, die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Bestandtheile, aus welchen ein Staat bestehe, an. Die erste Grundlage würde durch verschiedene Familien gebildet, von denen ein Theil arm, einer reich und der dritte in Rücksicht auf sein Vermögen in der Mitte zwischen beiden stehe. Die Reichen gehörten zu den Schwerbewaffneten, während die Armen waffenlos wären. Das niedere Volk beschäftige sich theils mit Ackerbau, theils mit Kramhandel, theils mit Handarbeit. Die Reichen unterschieden sich theils nach dem Maaß ihres Vermögens, theils nach Geburtsadel, theils nach geistigen Eigenschaften. Diesen Unterschieden nach bildeten sich in Rücksicht auf Theilnahme an der Verwaltung des Staats die verschie-

[1]) A. a. O. L. 4. c. 9.
[2]) A. a. O. L. 4. c. 6. §. 2. c. 7. §. 1.

benartigsten Verhältnisse aus. So hätten in alten Zeiten da, wo die Stärke der Staaten in Pferdezucht bestanden hätte, Oligarchien eigenthümlichen Charakters sich ausgebildet, weil Reiterei ein nothwendiges Bedürfniß für die gehörige Vertheidigung der Grenzen gewesen, zur Pferdezucht aber ein großer Aufwand nöthig wäre, den nicht einmal Alle, die man zu den Reichen zählen könnte, aufzubringen im Stande wären. Hiernach sehe man, wie verschiedene vorherrschende Richtungen in dem Leben bestimmter Staaten auch verschiedenartige Verfassungen hervorrufen müßten. Gewöhnlich würde nun bei der Bestimmung über die Vertheilung der Gewalten, worin ja eben das Wesen der Verfassung beruhe, entweder ein Maaßstab von Reichthum hergenommen oder das Prinzip einer gewissen gemeinsamen Gleichheit in Anwendung gebracht, man schiede nämlich entweder die Armen und die Reichen von einander aus, oder man fasse sie beide zusammen als gleich. Nothwendig also gäbe es so viele Verfassungen, als es Vorzüge und Unterschiede in Rücksicht auf die verschiedenen Bestandtheile des Staats[illegible]be. Als am schärfsten hervortretend wären aber zwei anzusehen, die man als die Hauptformen betrachten könne, von denen die übrigen nur Abweichungen wären. Nach den beiden angegebenen Prinzipien würden nur zwei Verfassungen anerkannt: die Oligarchie und die Demokratie. Die Aristokratie nämlich würde der Oligarchie gleichgesetzt und der Bürgerstaat der Volksherrschaft. Diese Gleichstellung nach der gewöhnlich herrschenden Ansicht sei aber unrichtig, denn es würde dabei weder in Beziehung auf die Aristokratie Rücksicht auf das in ihr herrschende Prinzip wohlgemäßigter innerer Uebereinstimmung, in der sich die Schönheit entfalte, genommen, noch in Beziehung auf den Bürgerstaat das in demselben waltende Prinzip wohlgeordneter Gesetzlichkeit in Betracht gezogen. Die Oligarchie und Demokratie wären beide nur als Ausartungen der beiden anderen Verfassungen aufzufassen, und die Begriffe dieser beiden verschiedenen

Verfassungen so zu bestimmen, daß demokratisch die Verfassung sei, nach welcher den Freigebornen und Armen, inwiefern sie die Mehrzahl bildeten, die Herrschaft zustände, oligarchisch aber die Verfassung, in welcher in geringerer Anzahl die Reichen und Edlergeborenen herrschen [1]).

Anderswo jedoch werden die hier in Frage kommenden Begriffe anders bestimmt. Es wird bemerkt, daß zufällig sei, ob in einem bestimmten Staate die Zahl der Reichen größer oder geringer als die der Armen sei und eben so auch die Verschiedenheit im umgekehrten Verhältnisse. Zwar sei es in der Regel der Fall, daß die Reichen die Minderzahl, die Armen die Mehrzahl ausmachten. Dies könne jedoch bei der Begriffsbestimmung nicht berücksichtigt werden, weil es an und für sich von einem Zufall abhänge und es überdies kaum oder nur selten eintreten würde, daß die Reichen die Mehrzahl bildeten. Das, wodurch sich Demokratie und Oligarchie wahrhaft von einander unterschieden, wäre Armuth und Reichthum, und wo Reichthum Bedingung der Herrschaft wäre, da wäre Oligarchie vorhanden, möchten der Reichen mehr oder weniger als der Armen sein; wo aber die Armen herrschten, Demokratie [2]).

Es hält jedoch Aristoteles nicht dafür, daß mit diesen Begriffsbestimmungen die Sache erschöpft sei. Er will damit nur allgemeine Haupt- und Grundbegriffe aufgestellt haben, dringt aber wiederholt darauf, daß anerkannt werde, es gäbe verschiedene Arten der Demokratie und Oligarchie nach den verschiedenen Bestandtheilen, aus denen jeder Staat zusammengesetzt wäre, und nach den verschiedenen Mischungen derselben. Von dieser Verschiedenheit hängt ihm zufolge auch die Verschiedenheit des Begriffs des Bürgerthums ab [3]), auf dessen nähere Beleuchtung jetzt überzugehen ist.

---

[1]) A. a. O. L. 4. c. 3. §§. 1—8.

[2]) A. a. O. L. 3. c. 5. §§. 5. 6. 7.

[3]) A. a. O. L. 3. c. 1. §. 6.

Um wahrer Bürger im eigentlichen Sinne zu sein gehört nach Aristoteles Theilnahme an der richterlichen Gewalt und zugleich an der Herrschaft im Staate. In Demokratien stand im Alterthume die höchste richterliche Gewalt und die höchste Macht der Entscheidung in Rücksicht auf die Verwaltung der Staatsangelegenheiten der Volksversammlung zu. Darum auch schreibt Aristoteles Jedem, der in einer Demokratie das Recht hat, an der Volksversammlung und an dem, was in derselben verhandelt wird, Theil zu nehmen, wahres Bürgerrecht zu, wenn er auch niemals zu der Ehre gelangt, ein öffentliches Amt zu bekleiden [1]). Es gab aber im Alterthume auch andere Verfassungen als demokratische. Nicht überall außer in den demokratischen fanden berechtigte allgemeine Volksversammlungen statt. In keinem anderen Staate fiel das Recht der Theilnahme an der Volksversammlung mit dem der Ausübung der Gerichtsbarkeit zusammen. Es war das letztere vielmehr nach Maaßgabe der dem Richterspruche zu unterwerfenden Gegenstände an verschiedene Behörden vertheilt und überhaupt konnte das Recht über Staatsangelegenheiten zu berathen und die richterliche Gewalt entweder allen Bürgern oder nur wenigen zustehe. Eine solche Ausdehnung oder Beschränkung bezog sich nicht blos auf bestimmte Behörden und Personen, sondern auch auf bestimmte Gegenstände. Den Begriff des Bürgerthums für andere als demokratische Staaten bestimmt daher Aristoteles so, daß er den einen Bürger nennt, der das Recht habe, zu einem berathenden oder richterlichen Amte zu gelangen [2]). Da nun das Recht, zu Ehrenämtern zu gelangen, nach dem verschiedenen Geiste und Charakter der Verfassungen des griechischen Alterthums verschieden vertheilt war, so wird daraus gefolgert, daß es auch verschiedene Arten von Bürgern geben müsse, dabei aber der Gedanke festgehalten, daß im eigentlichsten Sinne nur der Bürger sei, der an

[1]) A. a. O. L. 3. c. 1. §. 4.

[2]) A. a. O. L. 3. c. 1. §. 8.

Ehrenstellen Theil hat[1]). Wird dabei an den besten Staat gedacht, so fügt sich noch dieser Bestimmung die andere hinzu, daß zugleich Vermögen und Willen vorhanden sein müßten im Gehorchen und im Herrschen das ganze Leben nur der Tugend dienstbar zu machen[2]).

Nur das ist es, worauf im eigentlichsten Sinne ein wahres Bürgerrecht gegründet sein soll, welches zugleich auch die Berechtigung zu vollkommener Gleichheit in sich schließt. Eine ganz und gar andere Art von Gleichheit aber ist die, von der der Begriff der Demokratie abhängig gemacht wird. Es wird nämlich unter den verschiedenen Arten demokratischer Verfassungen, die es gäbe, als die erste diejenige bezeichnet, die vorzugsweise auf Gleichheit sich gründet. Unter dieser Art von Gleichheit wird aber keinesweges die verstanden, die in einer dem Geiste der Aristokratie entsprechenden Weise auf Gleichheit in Tugend und Einsicht beruht. In Beziehung auf demokratische Gleichheit wird nur das natürliche Dasein eines mit Anlage zur Vernünftigkeit begabten und zur Ausbildung dieser Anlage, wie auch noch sonst seiner natürlichen Fähigkeiten zur vollendeten inneren Uebereinstimmung berufenen Wesens berücksichtigt. Natürliche Geschöpfe solcher Art sind es, denen ohne Unterschied darnach, ob sie dem Berufe, der ihnen als Menschen obliegt, genügen oder nicht, in der reinen Demokratie Gleichheit bürgerlicher Rechte zusteht. Diese Demokratie findet sich vor, wo durch das Grundgesetz bestimmt wird, daß weder die Armen einen größeren Anspruch auf Verwaltung von Staatsangelegenheiten haben sollen als die Reichen, noch einem einzelnen Theile die höchste Gewalt zustehen soll, sondern beiden. Am leichtesten, wird geäußert, würde das, was Mancher wolle, daß nämlich in der Demokratie Freiheit und Gleichheit herrsche, sich machen, wenn Allen ein

---

[1]) A. a. O. L. 3. c. 3. §§. 3. 4. 6.

[2]) A. a. O. L. 3. c. 7. §. 13.

gleicher Antheil an politischen Rechten gewährt werde. Denn das Volk bilde stets die Mehrzahl und wenn der Meinung dieser Geltung verliehen werde, so fände offenbar Volksherrschaft statt. Als eine andere Art von Demokratie wird die bezeichnet, in welcher das Recht, zu Staatsämtern zu gelangen, von einer gewissen aber nur geringen Schatzung abhängig gemacht würde. Jedem, der ein gewisses Vermögen erwürbe, müßte jenes Recht zustehen, er desselben aber auch wieder verlustig gehen, wenn er sein Besitzthum verlöre. Drittens und viertens wird noch zwischen demokratischen Verfassungen unterschieden, in denen das Gesetz als höchste Macht allgemein anerkannt ist, das Recht aber, zur Verwaltung von öffentlichen Aemtern entweder an Untadelhaftigkeit des einzelnen Bürgers geknüpft oder nicht dadurch bedingt wird. Noch eine Art von Volksherrschaft kennt Aristoteles, der er kaum den Werth einer wirklichen Verfassung zuzugestehen sich geneigt zeigt. Es ist dies eine solche Demokratie, die zwar die angegebenen charakteristischen Merkmale an sich trägt, mit Ausnahme jedoch dessen, daß die höchste Gewalt nicht bei dem Gesetze ist, sondern von der Menge ausgeübt wird. Dieser Fall tritt ein, wenn die höchste Entscheidung nicht mehr an das Gesetz, sondern an die Volksbeschlüsse geknüpft wird. Dann ist das Volk in der Gewalt der Demagogen ¹).

Wo das Gesetz herrscht, behauptet mit Recht Aristoteles, da können keine Demagogen emporkommen, weil da die besten unter den Bürgern der Stadt die Angelegenheiten derselben leiten. Nur erst da, wo die Gesetze ihre Kraft verloren haben, erscheinen die Demagogen. Da ist das Volk, aus der Menge zusammengesetzt, der Alleinherrscher. Die Vielen sind da die Herren, nicht der Einzelne für sich, sondern Alle zusammen. Wenn aber ein solches Volk Alleinherrscher geworden, dann will es auch im Sinne gewaltsamer Alleinherrschaft seine

¹) A. a. O. L. 4. c. 4. §§. 1—3.

Macht üben, nicht um das Gesetz sich kümmernd, sondern nur in der Laune des herrischen Eigenwillens frei sich ergehend. Die Schmeichler kommen zu Ehren und es bildet sich eine Herrschaft, die ihrem Charakter und Geiste nach der gleich kommt, wie sie unter den Monarchien als Tyrannis sich zeigt. Wie hier werden auch dort die Besseren geknechtet und die Volksbeschlüsse werden als Befehle geachtet. Was aber in den Umgebungen der Tyrannen die Schmeichler sind, das sind dort die Führer oder die Verführer des Volks und Beide nehmen in den verschiedenen Kreisen, in denen sie sich bewegen, eine gleiche Stellung ein. Daß die Volksbeschlüsse vor den Gesetzen Uebermacht gewinnen, daran tragen nur die Demagogen die Schuld, die Alles zur Entscheidung vor das Volk bringen. Indem sie darauf hinwirken, daß das Volk unumschränkte Macht über Alles gewinne, sie aber ihrerseits wieder die Meinung des Volks beherrschen, sind sie selbst die Allmächtigen, durch die die Menge sich überreden und bewegen läßt. Ein eigenes Mittel, Furcht einzuflößen, aber kennten und brauchten sie auch. Sie erhöben oder ließen Anklagen erheben gegen diejenigen, die in Aemtern und Würden ständen, und beriefen sich dabei auf den Richterspruch des Volks. Dies greife die Berufung freudig auf und die Aemter und Würden, so den Beschlüssen der Menge unterworfen, verlören alles Ansehn. Mit Recht wäre daher zu sagen, daß diese Verfassung eigentlich keine sei. Denn wo Gesetze nicht walteten, da wäre wirklich keine. Das Gesetz müsse die allgemeinen Verhältnisse ordnen und Bestimmungen darüber geben, in den einzelnen Fällen aber die Behörden der Verfassung gemäß entscheiden. Ein Zustand, in welchem Alles durch Volksbeschlüsse entschieden würde, könnte nicht als ein demokratischer Verfassung entsprechender betrachtet werden, da in einem solchen sich aufhöbe, was zum Wesen jeder Art von Verfassung gehöre, die Gesetzlichkeit nämlich. Denn durch die von den Demagogen hervorgerufenen Volksbeschlüsse würden keine gesetzliche Bestim-

mungen für allgemeine Verhältnisse gegeben, sondern Entscheidungen in Beziehung auf Einzelnfälle [1]).

Nachdem so die Formen der Demokratie behandelt worden sind, geht Aristoteles über auf die Betrachtung der verschiedenen Formen der Oligarchie. Zuerst spricht er von der, nach welcher das Recht auf die Gelangung zu Aemtern von einer so hohen Schatzung abhängig gemacht ist, daß die Armen, obgleich sie sich in der Mehrzahl befinden, keinen Antheil daran haben, es jedoch mit der Erwerbung eines hinlänglichen Reichthums gewinnen. Eine andere Form wird unterschieden, nach welcher die für die Theilnahme an der Regierung festgestellte Schatzung zwar nicht auf einen hohen Satz gesetzt ist, die Besetzung der Aemter aber dadurch eine Beschränkung erleidet, daß das Wahlrecht nur denen zusteht, die sich im Amte befinden. Die Berücksichtigung aller Wahlfähigen bei der vollzogenen Wahl wird als aristokratisch bezeichnet, als oligarchisch aber die Sitte, nach der nur auf gewisse bestimmte Personen Rücksicht genommen wird. Einer dritten Form wird gedacht, nach welcher das Amt erblich vom Vater auf den Sohn übergeht. Nach einer vierten Form vereinigt sich mit der Erblichkeit die oberherrliche Gewalt in der Art, daß dabei nicht das Gesetz herrscht, sondern der Wille der einzelnen Personen, die sich im erblichen Besitze der Aemter befinden. Diese Form wird dem gleichgesetzt, was unter den Monarchien die Tyrannis, unter den Demokratien die zuletzt besprochene darstellt [2]).

Der Geist des Aristoteles konnte sich, wie Jedem von selbst einleuchten wird, nicht damit begnügen, blos im Grundrisse die besonderen Hauptformen der verschiedenen Verfassungen zu charakterisiren. Ihm war auch das innere Leben in denselben von einer zu großen Bedeutung als daß er es hätte unterlassen sollen, dies auch seiner genaueren Betrachtung zu unter-

[1]) A. a. O. L. 4. c. 4. §§. 4—7.
[2]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 1.

ziehen. So waren die manchmal in einzelnen Staaten vorkommenden Widersprüche, wie sie sich zwischen dem Charakter, wie sich derselbe an der Form der Verfassung eines bestimmten einzelnen Staats ausprägte, und dem Charakter, wie er in dem Volksleben desselben Staats sich offenbarte, seinem forschenden Blicke nicht entgangen. Er weist darauf hin, wie es häufig vorkomme, daß in Staaten, deren Verfassungen den Gesetzen nach keine demokratischen Formen an sich trügen, dennoch das Leben der Sitte nach und nach der Art und Weise, wie die Verwaltung geführt werde, dem entspräche, was volksmäßig zu nennen sei, und nach einem umgekehrten Verhältnisse wieder bei demokratischer Verfassung oligarchische Neigungen und Richtungen in Sitte und Verwaltung vorherrschend sich geltend machten. Solche Erscheinungen träten meistentheils nach Staatsumwälzungen hervor. Man hüte sich den eingedrungenen Neuerungen offen und geradezu entgegen zu treten, halte aber der Sache nach an den alten Zuständen möglichst fest. So geschehe es, daß die alten Gesetze zwar fortbeständen, diejenigen aber, durch die die Umwälzung herbeigeführt wäre, die Herrschaft behaupteten [1]).

Am schönsten, wird behauptet, blühe in Demokratien Volks- und Staatsleben da auf, wo die Hauptbevölkerung aus Ackerbauern bestände. Wenn nämlich die Ackerbauer und diejenigen Bürger, die in dem Besitze eines mittleren Vermögens wären, die Zügel der Verwaltung in Händen hätten, dann würde das Gesetz herrschen, da Solche, die mit der Arbeit, um sich ihren Lebensunterhalt zu verschaffen, hinlänglich beschäftigt wären, weder Zeit noch Lust hätten, ihre Aufmerksamkeit und Thätigkeit öffentlichen Geschäften zuzuwenden. Sie halten fest am Gesetz und nur in Fällen dringender Nothwendigkeit kommen sie zusammen, um Volksversammlungen abzuhalten. Dabei wird Jeder zugelassen, der sich ein Vermögen von der Höhe des nur gering angesetzten Schatzungsmaaßes erwirbt. In

[1]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 2.

Oligarchie aber würde die Verfassung ausarten, wenn nicht Jedem diese an die Schatzung geknüpfte gleiche Berechtigung zukäme. Im Uebrigen würden die in dieser Demokratie auf ihr eigenes Tagewerk verwiesenen Bürger sich wenig um fremde Angelegenheiten kümmern. Lust am Regieren und Befehlen würde ihnen nur dann ankommen, wenn etwa die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten ein bedeutendes Einkommen brächte. Denn die Menge strebe mehr nach Geldgewinn als nach Ehre. In alten Zeiten habe sich das Volk Tyrannenherrschaft gefallen lassen, wenn man es nur ungestört seinem Geschäfte habe nachgehen lassen und es in seinem Besitze nicht angegriffen hätte. Noch immer auch mache man dieselbe Erfahrung in Oligarchien. Wenn indeß auch eine Neigung zum Herrschen in einem so gearteten Volke sich regen sollte, so würde es jedoch hinlänglich dadurch zufriedengestellt sein, daß ihm nebst dem Rechte, die Beamten zur Rechenschaft zu ziehen, das auf die Wahl derselben zustände. Es wäre daher in Demokratien solcher Art ganz heilsam, daß das Recht auf Wahl der Beamten, auf Rechenschaftsabnahme und auf den Sitz in Gerichtshöfen Allen zukäme, die Wahl der höheren Beamten aber in Rücksicht auf deren Wählbarkeit von einem gewissen Schatzungsmaaße abhängig gemacht werde und dies in einem steigenden Verhältnisse geschehe. Wolle man indeß das Vermögen nicht berücksichtigen, sondern Allen gleiche Rechte ertheilen, so müßte auf die Fähigkeiten gesehen werden. In diesem Falle würden mit Zustimmung des Volks und ohne vom Neid verfolgt zu werden stets die Besten an die Regierung kommen. Die Angeseheneren und Vornehmeren würden alsdann auch zufrieden gestellt sein, wenn sie nicht von Geringeren beherrscht würden; wegen ihrer Verantwortlichkeit gegen das Volk aber würden sie eine gerechte Regierung führen [1]).

In irgend einer Weise von Anderem abhängig zu sein und nicht Alles thun zu können, was Einem beliebe, wäre

---

[1]) A. a. O. L. 6. c. 2. §§. 1. 2. 3.

ganz gut und nützlich. Denn die unbedingte Freiheit setze dem Bösen, was jeder Mensch in sich trage, keine Schranken. Heil für den Staat aber erwachse daraus, daß die Verhältnisse in der angegebenen Weise geordnet würden. Die Tüchtigen und die Gerechten würden herrschen und dabei sich keiner Verletzungen gegen die Menge erlauben. Daß eine Verfassung, in welcher die Verhältnisse sich so machten, unter allen Demokratien die beste sei, leuchte klar ein. Bilden und erhalten könne sie sich indeß nur da, wo ein Volk so beschaffen wäre, daß der Charakter desselben ihrem entspräche. Um das Volk zu einem ackerbauenden heranzubilden, für diesen Zweck wären schon in vielen Staaten von früheren Zeiten her gewisse Gesetze vorhanden. Es war nämlich hier oder dort überhaupt verboten, daß der Grundbesitz des Einzelnen ein bestimmtes Maaß überschreite, oder auch nur in Beziehung auf entfernter von der Burg oder Stadt belegene Gebiete. Anderswo bestanden im früheren Alterthum Gesetze, nach welchen der Verkauf der ursprünglichen Familiengüter nicht gestattet war. Auf den gleichen Zweck, worauf dies Verbot hinging, bezog sich auch das hier oder dort vorkommende Gesetz, nach welchem ein Theil des festen Familieneigenthums nicht verschuldet werden durfte [1]).

Der Demokratie, deren Bevölkerung hauptsächlich aus Ackerbauern besteht, setzt Aristoteles die zur Seite, in welcher das Volksleben vorzugsweise an Viehzucht geknüpft ist. Ein solches habe mit dem Leben von Ackerbautreibenden viel Verwandtes und für den Kriegsdienst wären Hirten ihrer ganzen Lebensweise nach sehr geeignet. Ihre körperliche Beschaffenheit und ihre Gewohnheit Tag und Nacht unter freiem Himmel zu leben, mache sie für ein kriegerisches Leben geschickt. Alle andern Arten von Bevölkerung, wie sie sich in vielen Demokratien fänden, wären weit schlechter als die beiden genannten Arten von Ackerbauern oder von Viehzüchtlern. Die Geschäfte

[1]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 3. L. 6. c. 2. §. 5.

der Handwerker, der Krämer oder Tagelöhner ständen mit der Tugend in keinem Zusammenhange. Dazu käme noch, daß diese Art von Leuten sich beständig auf dem Markt und in den Straßen herumtrieben und dadurch für Volksversammlungen eine Neigung gewännen, während die auf dem Lande zerstreut wohnenden Ackerbauer weder zur rechten Zeit sich dazu einfänden noch überhaupt im gleichen Grade sich darum kümmerten. Strecke sich aber das Landgebiet in der Art in die Weite aus, daß die bebauten Aecker fern von der Stadt belegen wären, so böte sich sehr wohl Gelegenheit dar, eine gute Demokratie und selbst einen Bürgerstaat einzurichten. Die Mehrheit der Bürger müßte genöthigt werden, die Stadt zu verlassen und sich auf dem Lande anzusiedeln. Wie viel unruhiges Volk alsdann auch noch in der Stadt zurückbleibe, dem müßte es untersagt werden, jemals eine Volksversammlung ohne Theilnahme der Landbewohner abzuhalten [1]).

Daß die wahre, gediegene Kraft der Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung in einem Staat, in welchem alle Bürger gleicher Freiheit genössen, unter den Landbewohnern zu suchen sei, dies hatte also Aristoteles sehr richtig erkannt. Deshalb sprach er auch die Ueberzeugung aus, daß man als Gesetzgeber in Demokratien nach Grundsätzen, die jener von ihm erkannten Wahrheit entsprächen, verfahren und sie im Verhältnisse zu den vorgefundenen Zuständen auf eine angemessene Weise in solcher Art anzuwenden wissen müsse, daß der schlechteste Theil des Volks stets von der Theilnahme an öffentlichen Geschäften ausgeschlossen bliebe [2]). Was die als die letzte Art der Demokratie von ihm bezeichnete Form, nach welcher Alle ohne Ausnahme zur Theilnahme an den Staatsgeschäften vollkommen gleich berechtigt wären, so urtheilte er, daß nicht jeder Staat im Stande wäre, diese Form zu er-

[1]) A. a. O. L. 6. c. 2. §. 8.
[2]) A. a. O.

tragen und daß deren Haltbarkeit sehr unsicher wäre, wenn nicht wenigstens Sitten und Gesetze gemeinschaftlich zur Erhaltung derselben beitrügen [1]).

Wie Aristoteles grundsätzlich das Leben einer guten Demokratie auf Ackerbau gegründet sein lassen will, so will er dagegen das Leben einer guten Oligarchie auf Landesvertheidigung durch Waffenmacht gegründet wissen. Er geht nämlich von dem Gedanken aus, daß die Volksmenge einer jeden Staatsgemeinde aus vier Klassen bestehe: aus der der Ackerbauer, der Handwerker, der Krämer und Tagelöhner. Eben so viele Arten der Bewaffnung gäbe es auch, als nämlich: Reiterei, schwerbewaffnetes Fußvolk, leichtbewaffnetes Fußvolk und Seesoldaten. Wo nun die Gegend sich recht eigentlich für den Gebrauch der Reiterei eigne, da fände sich die beste Gelegenheit zur Gründung einer kräftigen Oligarchie. Denn die Bewohner einer solchen Gegend sähen Reiterei als das tüchtigste Schutzmittel, um sich zu vertheidigen, an und die Zucht und Unterhaltung von Pferden erfordere viel Aufwand und wäre nur denen möglich, die in dem Besitze eines großen Reichthums sich befänden. Wo dagegen Schwerbewaffnete in großer Anzahl sich fänden, da wäre es den Umständen entsprechend, eine Oligarchie zweiten Ranges zu gründen; denn diese Art der Bewaffnung bilde sich mehr unter Reichen als unter Armen aus. Leichtbewaffnetes Fußvolk und Truppen für den Seedienst enthielten mehr demokratische Bestandtheile in sich, so daß, wenn diese beiden letzteren Waffenarten irgendwo die Ueberhand gewännen, die Reichen bei dem etwaigen Ausbruch eines bürgerlichen Krieges in große Gefahr geriethen. Deshalb wäre den Reichen zu rathen, daß sie die Armen nicht zum leichten Kriegsdienst mit heranzögen, sondern bei ihrer Heereseinrichtung die Verschiedenheit der Stufen des Lebensalters berücksichtigten und die Knaben ihres eigenen Standes frühzeitig für den leichten Dienst, der keine große Beschwerde

[1]) A. a. O. L. 6. c. 2. §. 9.

mit sich führe, erzögen. Diese könnten alsdann zu Jünglingen erwachsen als tüchtige Kämpfer mit in den Krieg ziehen [1]).

Als zweckmäßig übrigens wird es empfohlen, demokratische und oligarchische Elemente in der Art zu mischen, daß dadurch das Schroffe, was in schärferer Entgegensetzung sich erzeugt, gemildert wird. So wird es für gerathen erachtet, in Oligarchien in Rücksicht auf die nach der Schatzung ertheilten bürgerlichen Berechtigungen höhere und niedrigere Stufen zu bestimmen. Die niedrigeren Aemter könnten nach einer geringeren Schatzung ertheilt werden, während die wichtigeren und vornehmeren einer höheren bedürften. Auch müsse die Schatzung allein das Maaßgebende sein, so daß wer das erforderliche Vermögen sich erwürbe auch sofort in die Berechtigung, die durch das Gesetz an einen solchen Besitz geknüpft wäre, einträte. Dadurch werde auch das erreicht, daß durch Ergänzung der Anzahl der Bevorrechtigten für diese die Gefahr eines möglichen Uebergewichts der Nichtbevorrechtigten abgewendet würde. Bei solchen Maaßregeln würde der Charakter der Oligarchie sich dem des Bürgerstaats näher verwandt machen [2]). . Um diese Verwandtschaft zu pflegen, wird auch noch als heilbringend erachtet, daß bei der Aufnahme von Bürgern in die Klasse der Regierenden darauf gesehen werde, daß der, dem sie zu Theil werden soll, dem besseren Theile der Bürgerschaft angehöre. Ersprießlich auch wäre es, daß die erforderliche Schatzung nicht zu hoch angesetzt würde. Nicht ganz in Uebereinstimmung mit dem, was Aristoteles an anderen Stellen sagt, wünscht er sogar an einer Stelle [3]), daß die erforderliche Schatzung so gering sein möge, daß der Mehrzahl der Bürger Theil an der Berechtigung, Aemter zu verwalten, zustehe. Wenn einer bedeutenden Anzahl von Freigebornen jenes Recht zustände, so verstände es sich von selbst,

---

[1]) A. a. O. L. 6. c. 4. §§. 3. 4. 5.
[2]) A. a. O. L. 6. c. 4. §. 1.
[3]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 6. Vergl. L. 4. c. 5. §. 1.

daß dann nicht die höchste Gewalt einzelnen Menschen zustände, sondern daß das Gesetz herrsche. Weit entfernt von einer königlichen Herrschaft stehe eine so eingerichtete Regierung durch die Zahl derer, die daran Theil nähmen. Diese aber würden weder reich genug sein, um sorgenfrei einer vollkommenen Muße sich hingeben zu können, noch arm genug, um vom Staat unterhalten zu werden. Für sie sei daher die Nothwendigkeit vorhanden, anstatt sich selbst die Herrschaft anzumaaßen, nach der des Gesetzes zu verlangen. Je nach Maaßgabe der Steigerung des Vermögens Einzelner und der davon berührten Steigerung des Maaßes der Schatzung, von der bürgerliche Berechtigungen abhängen, nimmt auch nach dem Urtheile des Aristoteles das Verderben in den Oligarchien bis zu dem Punkt überhand, auf welchem ihr Charakter dem der Tyrannis verwandt erscheint [1]).

Dieses Urtheil entspricht der Ueberzeugung, nach welcher es zu erstreben ist, daß die Bestandtheile des Staats sich möglichst gleichen, dagegen aber es zu vermeiden, daß in Schärfe sich gegenüberstehende Gegensätze zur Ausbildung kommen [2]). Um diesen Zweck zu erreichen empfiehlt Aristoteles Vermischung demokratischer und oligarchischer Elemente, aus welcher eine Verfassung hervorgehen würde, die am meisten geeignet wäre, den Streit der Parteien beschwichtigt zu halten. Es gäbe aber, sagt er, eine dreifache Zusammensetzung und Mischung jener Elemente. Man könne nämlich in die Gesetzgebung über irgend einen Gegenstand, wie etwa über die Rechtspflege, oligarchische und demokratische Grundsätze zugleich aufnehmen. So wäre es oligarchisch, die Reichen, denen die Rechtspflege obläge, mit Geldbußen zu bestrafen, wenn sie das ihnen anvertraute Amt nicht gehörig abwarteten, den Armen aber keinen Lohn für Ausübung des Richteramts zu geben. In

---

1) A. a. O. L. 4. c. 5. §§. 6—8.

2) A. a. O. L. 4. c. 9. §§. 6. 7.



Demokratien dagegen erhielten die Armen Lohn dafür, die Reichen aber für Vernachlässigung ihres Amts keine Strafe. Die Einführung eines Gemeinsamen und in der Mitte zwischen Beidem Liegenden dürfte eine angemessene Vermischung hervorrufen. Eine andere Art, den Gegensatz zwischen Demokratischem und Oligarchischem auszugleichen, bestehe darin, daß man oligarchische und demokratische Elemente auf ein mittleres Maaß zurückführe, wie wenn man das Recht, an der Volksversammlung Theil zu nehmen, nur von einer geringen Schatzung abhängig mache, so daß es weder im oligarchischen Sinne an einen zu hohen Satz noch im demokratischen Sinne an gar keinen oder einen zu niedrigen geknüpft wäre. In dieser Art der Vermittlung entstehe freilich nichts Gemeinsames, aber es käme eine Ausgleichung zu Stande. In einer dritten Form könne es noch geschehen, daß man aus beiden Verfassungsarten verschiedenartige Satzungen aufnähme und sie in Vermischung miteinander bestehen ließe. So gelte die Besetzung der Aemter durchs Loos ohne Rücksicht auf das Vermögen für demokratisch, die durch Wahl mit Berücksichtigung der Schatzung für oligarchisch. Aristokratisch und dem Charakter des Bürgerstaates zugleich angemessen wäre es aber aus der Oligarchie die Wahl, aus der Demokratie die Nichtberücksichtigung der Schatzung aufzunehmen [1].

Dann wäre in einer Verfassung die Mischung am vollkommensten vollzogen, wenn man dieselbe mit eben dem Rechte Demokratie wie Oligarchie nennen könnte. Denn das würde doch nur eine Folge davon sein, daß die Mischung wohl gelungen wäre, und ein Staat, in welchem Beides wohlgemischt wäre, müßte zugleich als Demokratie und als Oligarchie erscheinen ohne eigentlich das Eine oder das Andere zu sein. Er müßte selbstständig in sich bestehen und nur in sich selbst seine Kraft haben, und dadurch, daß überhaupt kein Mitglied

[1] A. a. O. L. 4. c. 7. §§. 2. 3. 4.



desselben ein Verlangen nach irgend einer anderen Art von Verfassung in sich trüge [1]).

Wie indeß dieser Staat bei wohlgelungener Mischung der verschiedenen politischen Elemente in der Mitte stehe zwischen den beiden in der Wirklichkeit am häufigsten vorkommenden Hauptverfassungen, den Oligarchien und Demokratien, so auch neige sich der Charakter desselben dem der Aristokratie zu und besonders in dem Falle, daß neben der freien Geburt und dem Reichthum grundsätzlich auch noch die Tugend Berechtigung, Theil an der Herrschaft zu nehmen, verleihe [2]). Aristokratie unterscheide sich jedoch auch von dem Bürgerstaate. So nämlich werde dieser eigentlich nur genannt, wenn in der Verfassung desselben eine stärkere Neigung zur Demokratie hervorträte, Aristokratie dagegen, dies Wort im gewöhnlichen Sinne, nicht in Beziehung auf den höheren Begriff der besten Art der Verfassung genommen, der Staat von mittlerer, gemischter Verfassung, in der eine Neigung zur Oligarchie herrsche. Jener ächte und eigentliche Bürgerstaat habe eine größere Festigkeit und Dauerhaftigkeit als die an die Oligarchie sich anschließende Aristokratie. Stärker sei nämlich die Mehrzahl und außerdem auch stelle sich das Volk leicht zufrieden, wenn es gleiche Rechte habe; die Reichen aber suchten nur zu sehr, wenn ihnen Gelegenheit dazu dargeboten würde, ihrem Uebermuthe und ihrer Habsucht Genüge zu leisten [3]).

Man könnte im Sinne des Aristoteles den Bürgerstaat eine aristokratische Demokratie nennen, inwiefern nämlich vorausgesetzt wird, daß in ihm die Menge mit Rücksicht auf das Gemeinwohl herrsche. Die Verfolgung des Zweckes der Förderung des Gemeinwohls verleiht ihm einen aristokratischen Charakter; daß aber in ihm die Menge herrscht, ist demokratisch. Eben deshalb auch, weil in ihm die Menge herrscht, kann

[1]) A. a. O. L. 4. c. 7. §§. 4. 6.
[2]) A. a. O. L. 4. c. 9. §. 2.
[3]) A. a. O. L. 5. c. 6. §. 4.

dieser Staat nicht in allen seinen Gliedern eine Darstellung aller Tugenden sein. Denn Einer oder Wenige, meint Aristoteles, könnten wohl an der ganzen Tugend Theil haben, daß aber dies mit Ausnahme der kriegerischen Tugend in Rücksicht auf Viele der Fall sein würde, wäre kaum anzunehmen. Die kriegerische Tugend sei allerdings eine Eigenschaft der Menge und deshalb auch knüpfe sich im Bürgerstaat an Wehrhaftigkeit das Prinzip der Herrschaft an. Theil an oberherrlicher Gewalt habe in diesem Staat der, der Waffen trage. Für denselben ist daher eine Bevölkerung geeignet, unter der sich eine Menge ihrer Natur nach tapferer Männer findet, welche zu gehorchen und zu herrschen im Stande sind im Sinne des Gesetzes, nach welchem die Aemter in Betracht der Würdigkeit jedes Einzelnen an die Armen wie an die Reichen zu vertheilen sind [1].

Mit der ächten Aristokratie würde sich also der Bürgerstaat verwandt zeigen inwiefern alle Bürger gleichen Antheil an der oberherrlichen Gewalt hätten. In Rücksicht auf die Theilnahme an der Ausübung derselben aber träte ein Unterschied ein. In der eigentlichen Aristokratie soll nämlich der Beruf zum Herrschen und Gehorchen nach Maaßgabe der Verschiedenheit der Lebensalter geschieden sein. Im Bürgerstaat aber soll die Gleichheit der Berechtigung dadurch hergestellt werden, daß die Bürger abwechselnd durch Wahl zu den Aemtern berufen werden. Unmöglich, wird gesagt, könnten doch Alle zugleich herrschen. Deshalb müßten die Freien und Gleichen in Rücksicht auf die Verwaltung der Aemter Jahr um Jahr oder nach irgend einer andern Ordnung oder Zeitbestimmung mit einander abwechseln. Im Allgemeinen freilich hält es Aristotes für das Gemeinwohl an und für sich für vortheilhafter, daß kein zu großer Wechsel in Beziehung auf die Besetzung der Aemter einträte. Wo aber wegen der Gleichheit der Berechtigung Aller und um der Gerechtigkeit willen ein solcher Wechsel nicht zu vermeiden wäre, da würde es wohl gethan

---

[1]) A. a. O. L. 3. c. 5. §§. 2. 3. c. 11. §. 11.

sein, daß die Gleichen auf eine Zeitlang im Gehorsam sich beschieden und denen, die in dem Besitze der öffentlichen Aemter wären, sich unterwürfen bis auch ihre Zeit zum Herrschen gekommen wäre. So würden sich die Verhältnisse des Herrschens und des Gehorchens am besten ausgleichen [1]). In Rücksicht auf das Verhältniß der in der ächten Aristokratie regierenden Alten hätte freilich auch die hier besprochene Frage behandelt werden können und man kann auch nicht einmal sagen, daß sie geradezu in enger Beziehung auf den Bürgerstaat aufgenommen worden sei; es wird dieser Gegenstand mehr nur im Allgemeinen behandelt, jedoch in einer Art und Weise, daß man allerdings berechtigt ist, das Beigebrachte auch auf den Bürgerstaat zu beziehen. In Rücksicht auf das Verhältniß des Bürgerstaats zur Aristokratie bleibt der Unterschied bestehen, daß in der letzteren nur dem Alter die Berechtigung zur Theilnahme an der Regierung zustehen soll [2]), in Beziehung auf jenen aber von einer solchen Bedingung nicht die Rede ist.

Daß freilich in Beziehung auf den aus der Vermischung oligarchischer und demokratischer Elemente hervorgehenden Bürgerstaat nicht von einer eigentlichen Vermögensgleichheit der Bürger die Rede sein kann, versteht sich von selbst. Es entspricht aber dem ganzen Charakter aristotelischer Betrachtungsweise, in welcher das Vollkommene überall auf das mittlere Maaß zurückgeführt wird, daß im Bürgerstaate keine zu große Ungleichheit des Vermögens herrschen dürfe, vielmehr in dieser Rücksicht auch Ausgleichung zu erstreben sei [3]). In Beziehung auf dies Verhältniß zeigt sich auch Verwandtschaft zwischen den aristotelischen Vorstellungen vom Bürgerstaat und der eigentlichen Aristokratie. Auch das, was in näherer Beziehung auf die Aristokratie gesagt worden ist, kann in seinem vollen Sinne auf den Bürgerstaat gedeutet werden; dies nämlich, daß der

---

[1]) A. a. O. L. 2. c. 1. §§. 5. 6. L. 3. c. 4. §. 6. c. 11. §. 3.

[2]) A. a. O. L. 7. c. 13. §. 3.

[3]) A. a. O. L. 2. c. 4. c. 6. §§. 10. 11.

Grundbesitz Eigenthum der Bewaffneten und derer, die Theil an der Verwaltung nehmen, sein müsse [1]). Worin aber ein bedeutender Unterschied zwischen beiden Arten von Verfassungen hervortritt, das besteht in dem, worauf im Vorhergehenden schon hingewiesen worden ist, daß nämlich in der Aristokratie die freien und gleichen Bürger ausschließlich auf die Ausbildung und Uebung der ganzen Tugend in allen ihren Richtungen verwiesen sind, in dem Bürgerstaat aber hauptsächlich nur auf die Ausbildung und Uebung kriegerischer Tugenden. Darnach steht kaum zu behaupten, daß Aristoteles, der ohnehin von mehreren Formen des in Vermischung oligarchischer und demokratischer Elemente zu bildenden Bürgerstaats redet und unter den Demokratien diejenige als die vorzüglichste preist, deren Bevölkerung aus Ackerbauern besteht, den Gegensatz zwischen unfreien Landbauern und freien, herrschenden Bürgern in Beziehung auf den Bürgerstaat so scharf habe gefaßt wissen wollen, wie er ihn in Beziehung auf die Aristokratie faßt [2]). Er verlangt in Rücksicht auf den Bürgerstaat, damit derselbe einen dauerhaften Bestand habe, nur dies, daß der Mittelstand die Mehrzahl im Verhältniß zu den Reichen und Armen bilden solle, nicht aber jene aristokratische Ausschließlichkeit, nach welcher es nur Herren und Knechte gäbe [3]).

In Rücksicht auf die im wirklichen Leben vorkommenden Zustände, auf die er [illegible]ur seine Vorstellung vom Bürgerstaat bezog, urtheilte [illegible]ß im Mittelstande nur jene heilbringende Mäßigung sich fände, in der man gerne den Vorschriften der Vernunft sich unterwerfe. Wer durch irgend einen Vorzug vor den Anderen bedeutend hervorrage, sei es durch Stärke, vornehme Geburt, Reichthum und Anderes der Art, oder wer andrerseits an übermäßiger Armuth leide und der Verachtung preisgegeben wäre, der liehe der Vernunft nicht

[1]) A. a. O. L. 7. c. 9. §. 5.
[2]) A. a. O. L. 7. c. 9. §. 2.
[3]) A. a. O. L. 4. c. 10. §. 4.

leicht Gehör. Im ersteren Falle treibe der durch eine glänzende Stellung hervorgerufene Uebermuth zu grauenvollen Freveltthaten, im zweiten Falle aber das Elend zu gemeinen Verbrechen. In Hochmuth oder in Tücke wurzle alle Schlechtigkeit der Gesinnung. Zu dem Uebel käme aber noch hinzu, daß Menschen jener Art, auf die zuerst hingedeutet worden, weder Achtung vor der Obrigkeit hätten, noch selbst Lust, obrigkeitliche Aemter zu übernehmen, und es sei dies ein großer Nachtheil für den Staat, wenn ein Theil der Bürger von der Verwaltung sich ausschlösse. Auch hätten solche Menschen kaum die gehörige Einsicht, noch wären sie überhaupt dazu aufgelegt, sich den Obrigkeiten unterzuordnen. Die durch Gaben der Natur oder durch Glücksgüter Bevorzugten wollten von Gehorsam Nichts wissen, wie man schon an den Kindern in der Schule zu bemerken Gelegenheit habe; die aber in Dürftigkeit schmachteten, wären zu unterwürfig und deshalb unfähig zum Herrschen, eben so sehr aber auch zum Gehorchen. Sie verständen nur knechtisch sich zu unterwerfen, während jene Anderen sich unter keine Ordnung zu fügen und nur herrisch zu gebieten wüßten: so daß ein Staat entstände, in dem nicht brüderliche Genossen in Freundschaft und Gemeinschaft frei und froh sich ergingen, sondern Gewaltherrschaft und Knechtschaft sich einander gegenüberständen [1]).

Was Aristoteles in seiner Aristokratie durch vollendete Tugend herbeigeführt wissen wollte, dafür suchte er in Bezug auf seinen Bürgerstaat abhelfende Auskunft in Vermittlung und Ausgleichung der Gegensätze durch den Mittelstand. Er zweifelte an der Möglichkeit, irgendwo auf Erden unter Menschen vollkommene Glückseligkeit in vollendeter Tugend und Einsicht herzustellen. Darum wandte sich seine Aufmerksamkeit auf die Frage hin, wie es denn doch wohl zu erreichen wäre, daß wenigstens Ruhe und Friede im Staate dauerhaft befestigt und die davon abhängende Glückseligkeit geringeren Grades bereitet

[1]) A. a. O. L. 4. c. 9. §§. 4—6.

würde. Er ging dabei, wie bei seinem Staatsentwurfe zweiten Ranges Platon, den dieser in seinem Werke über die Gesetze gegeben hat, von der Betrachtung der zu seiner Zeit und unter seinem Volke bestehenden Zustände und des im menschlichen Leben vorhandenen Bösen und Schlechten aus. Die Aufgabe, die er zu lösen hatte, war die, Mittel und Wege zu finden, auch den bösen Gewalten gegenüber der Herrschaft der Vernunft im gemeinsamen Leben der Menschen untereinander Bahn zu bereiten. Die Tyrannis kaum als eine wirkliche Verfassung anerkennend, unterwarf er die zwei Hauptarten schlechter Verfassungen, die Oligarchie und die Demokratie, einer sorgsamen Prüfung, gab im Einzelnen Mittel an, wie einer wankenden Oligarchie oder einer wankenden Demokratie nach den Umständen Dauerhaftigkeit verliehen werden könne, schloß jedoch damit, seine Ueberzeugung auszusprechen, daß nur die wohlgelungene Vermischung oligarchischer und demokratischer Elemente im Bürgerstaat den unter dem Hellenenvolk zu seiner Zeit vorhandenen Zuständen das Heil bringen könnte. Selten jedoch oder vielleicht nie wäre die gemischte Verfassung in der Wirklichkeit lebendig herzustellen. Denn nur da, wo der Mittelstand die Mehrzahl der Bürger bilde, könne sie sich einführen lassen und aufrecht erhalten, und es käme kaum vor, daß jener Fall irgendwo einträte und so die nothwendige Bedingung zu ihrer Ve[illegible]ung gegeben wäre. In den meisten Staaten befinde [illegible] Mittelstand in der Minderzahl und so geschähe es, daß entweder die Reichen oder die Armen sich der Regierung bemächtigten. In den Demokratien zwar sei die Zahl der Bürger des Mittelstandes größer und habe mehr Antheil an den öffentlichen Aemtern als in den Oligarchien, wenn aber in jenen die Armen durch ihre Menge das Uebergewicht gewännen, so ginge die tolle Wirthschaft los und der rasche Umsturz des Ganzen wäre dann nicht mehr zu vermeiden. Daß in der Regel entweder nur Oligarchien oder Demokratien sich bildeten, davon läge die Schuld auch daran,

daß in allen Fällen, wo Aufruhr und Kämpfe der beiden sich gegenüberstehenden Parteien der Reichen und Armen entstanden, diejenige Partei, die den Sieg davon getragen und ihre Gegner überwältigt habe, nicht daran dächte, eine neue gemeinsame oder gleiche Rechte ertheilende Verfassung zu geben, sondern als Preis des Sieges nur sich das Uebergewicht zueigne und so entweder hier Demokratie oder dort Oligarchie einführe. Ja auch die Staaten in Hellas, die im Besitze der Hegemonie gewesen, hätten je nach ihrer eigenen Verfassung in den Städten, in deren Besitz sie gelangt, hier die Demokratie, dort die Oligarchie eingeführt und hätten dies nicht um des Wohls der Staaten willen, sondern ihres eignen Vortheils wegen gethan. Selbst in den einzelnen Städten habe die Herrschsucht schon dermaaßen überhand genommen, daß es gewöhnlicher Grundsatz geworden sei, selbst nach der Herrschaft zu streben, oder wenn man der Gewalt unterläge, sich unters Joch zu beugen [1]).

Daß, wo ein solcher Grundsatz allgemein gilt, der dem Bewußtsein des Aristoteles vorschwebende Zweck des Staats, seinen Bürgern ein glückseliges Leben zu bereiten, nicht zu erreichen ist, versteht sich von selbst. Auch hatte dieser Philosoph es sehr wohl erkannt, daß Zucht und Ordnung, die doch im staatlichen Leben als die ersten Bedingungen des Wohlseins des Ganzen wie jedes Einzelnen anzusehen sind, da sich aufheben müßten, wo jener Grundsatz sich herrschend gemacht habe. In der richtigen Ueberzeugung, daß, um sie aufrecht zu erhalten, ein geordnetes Regierungssystem mit regelmäßig eingerichteten Verwaltungsbehörden durchaus nothwendig sei, hatte er auch auf diesen Gegenstand seine aufmerksame Betrachtung gerichtet. Mit bestimmten Worten sprach er seine Ueberzeugung aus, daß eben so wenig wie der Staat überhaupt nur sein natürliches Dasein ohne die nothwendigen Verwaltungsbehörden fristen könne, er eben so wenig

[1]) A. a. O. L. 4. c. 9. §§. 9—12.

auch ohne diese, die über Zucht und Ordnung wachten, im Stande sei, zur Ausbildung eines trefflichen Lebens heranzureifen [1]).

Das Ganze der oberherrlichen Gewalt theilt Aristoteles in drei Zweige. Diese spalten sich in die berathende, die verwaltende und die richterliche Macht auseinander. Die höchste Herrschergewalt besteht ihm zufolge in der Berathung über Krieg und Frieden, über Schließung oder Aufhebung von Bündnissen, über Gesetze, über Verhängung der Todesstrafe, der Verbannung oder Einziehung des Vermögens und endlich in der Berechtigung, die Behörden wegen der Verwaltung der öffentlichen Aemter zur Rechenschaft zu ziehen [2]). Die Bestimmungen, nach denen in verschiedener Art und Weise die Berechtigungen, über alle jene Gegenstände zu entscheiden, vertheilt sind, werden auf die Verschiedenheiten der Verfassungen zurückgeführt. Die Berechtigung Aller zur Entscheidung darüber wird als demokratisch bezeichnet. Doch wird dabei zugleich auch bemerkt, daß in der Ausübung dieses Rechtes Aller Verschiedenheiten je nach den Gegenständen, die der Entscheidung unterlägen, und dem nach, was den einzelnen Behörden zur Entscheidung überlassen bliebe, vorkommen könnten. Da, wo der Geist der Demokratie bis zu seiner letzten Entfaltung gediehen war, galt zur Zeit des Aristoteles die Sitte, daß alle Bürg[illegible] der Volksversammlung vereint über Alles zu entscheiden [illegible] den Behörden aber weiter Nichts übrig geblieben war als das Recht auf eine vorhergegangene Begutachtung dessen, was in der Volksversammlung vorgetragen ward. Auch in Rücksicht auf die oligarchische Form, nach welcher nur Einigen die Entscheidung über jene Gegenstände zustand, konnten nach Maaßgabe der Höhe der Schatzung oder nach Maaßgabe dessen, wie bei der Ausübung des Rechts das Gesetz berücksichtigt oder dem freien Willen sich zu ergeben

[1]) A. a. O. L. 6. c. 5. §. 1.
[2]) A. a. O. L. 4. c. 11. §. 1.

Raum gelassen war, Verschiedenheiten eintreten. Als aristokratisch und bürgerstaatlich zugleich wird die Form bezeichnet, nach welcher gewissen bestimmten Personen die Berathung über gewisse bestimmte Gegenstände, wie etwa über Krieg und Frieden, vorbehalten bleibt, Allen aber die Rechenschaftsabnahme und die übrigen Gegenstände, die dem Bereiche der oberherrlichen Gewalt angehören, entweder durch Wahl oder durchs Loos ernannten Behörden zur Entscheidung anheimgestellt sind. Entscheiden aber über Einiges erwählte, über Anderes durchs Loos ernannte Behörden, so ist dies nach Aristoteles theils als bürgerlich-aristokratisch theils als reinbürgerstaatlich zu bezeichnen [1]).

Als vortheilhaft, vor Allem in Beziehung auf die schlechteste Art der Demokratien, wird angerathen, die in Oligarchien herrschende Einrichtung, Strafen über diejenigen zu verhängen, die zum Richteramt berufen ihrer Pflicht nicht durch ordnungsmäßigen Besuch der Gerichtshöfe gehörig nachkommen, auf demokratische Volksversammlungen zu übertragen. Wenn so die Vornehmen veranlaßt würden, mit der Menge in einen lebhafteren Verkehr zu treten und mit dem Volke gemeinsam zu berathen, dann würde offenbar die ganze Berathung stets einen besseren Gang nehmen. Zu empfehlen wäre auch dies in Demokratien, daß zur Theilnahme an den Volksversammlungen eine gleiche Anzahl aus den Reichen wie aus den Armen entweder durch Wahl oder durchs Loos auserkoren würden, und wenn die Menge eigentlich demokratisch Gesinnter die Zahl rechtlicher Bürger in bedeutendem Maaße übersteige, dann müßte man nicht allen Armen Lohn für den Besuch der Volksversammlungen geben, sondern nur einer der Menge der Reichen gleichen Anzahl und die Ueberzähligen durchs Loos ausscheiden [2]). In Oligarchien wäre es angemessen, einige Männer auszuwählen oder nach der Sitte, die schon an eini-

[1]) A. a. O. L. 4. c. 11. §§. 2—7.

[2]) A. a. O. L. 4. c. 11. §. 9.

gen Orten bestände, eine besondere Behörde, deren Mitglieder man Probulen nenne, für den Zweck zu bestellen, das, was der Versammlung vorzutragen wäre, gehörig zu berathen, Nichts aber vor die Versammlung zu bringen, was nicht einer Vorbereitung in der angegebenen Weise unterzogen worden. So erlange das Volk Theil an der Berathung ohne doch im Stande zu sein, in Rücksicht auf die Verfassung Veränderungen zu treffen. Man könnte so dem Volke das Recht ertheilen, das zu bestätigen, worüber ihm Vortrag gemacht würde, ohne jemals zu gestatten, daß es im entgegengesetzten Sinne Beschlüsse fasse. Ueberhaupt könne man dem Volke das Recht der Berathung zugestehen, während man das der Entscheidung den Behörden vorbehielte. In Oligarchien sei in Rücksicht auf die Ausübung der oberherrlichen Gewalt gerade das Gegentheil von dem, was für den Bürgerstaat sich passe, zweckmäßig zu erachten. Dort könne wohl dem Volke das Recht der Verwerfung irgend eines Vorschlages, nicht aber das der eigenen Selbstbestimmung zugestanden werden. Die letzte Entscheidung müsse daselbst stets den obrigkeitlichen Behörden verbleiben. Hier aber, im Bürgerstaat, verhalte sich die Sache gerade umgekehrt. In diesem stände den Wenigen, die als Beamte an der Spitze der Verwaltung ständen, nur das Recht der Verwerfung zu, das gesetzlicher Anordnung aber der gesammten Bürgerschaft, durch welche allein ein allgemein gültiger Beschluß in Rücksicht auf öffentliche Angelegenheiten gefaßt werden könne, und an welche daher auch jeder sie betreffende Gegenstand, über den Verhandlungen betrieben würden, zur letzten Entscheidung zurückgehen müsse [1]).

In Rücksicht auf die Frage, wie es im Allgemeinen mit der Bestellung der obrigkeitlichen Behörden zu halten sei, wäre Mancherlei zu bedenken. Es kämen dabei die Fragen, ob ihrer viele oder wenige sein sollten, welche Macht ihnen zu ertheilen wäre und wie lange man sie im Amte zu belassen

[1]) A. a. O. L. 4. c. 11. §. 10.

hätte, besonders in Betracht. Bald würden sie hier auf sechs Monate, dort auf eine noch kürzere Zeit oder auf ein Jahr und für längere Zeit ernannt. Auch könne gefragt werden, was von einer Uebertragung der Aemter auf längere Zeit oder auf die ganze Lebensdauer zu halten sei, und ob eine und dieselbe Person mehrmals wiederholt ins Amt berufen werden dürfe oder nicht. Auch die persönlichen Verhältnisse in Rücksicht auf Wählbarkeit oder Wahlrecht, sowie die Art und Weise, in welcher die Wahl vorgenommen werde oder vorzunehmen sei, wären zu beachten. Schwierig auch wäre es, in einer ganz genügenden Weise den bestimmten Begriff von einer obrigkeitlichen Behörde aufzustellen. Mancherlei Beamten bedürfe nämlich jede bürgerliche Gemeinde und nicht Jeder, dem ein Geschäft, sei es durch Wahl oder Loos, aufgetragen werde, könne als obrigkeitliche Person angesehen werden. Beispiele zur Bestätigung dieser Behauptung gäben Priester, Choragen, Herolde und Gesandte her. Gewisse Aemter trügen einen reinstaatlichen Charakter an sich und verliehen, wie das des Feldherrn im Kriege, eine Macht über alle Bürger, andere aber nur über einen Theil der Einwohner und die an diese geknüpfte Wirksamkeit beschränke sich, wie die der Aufseher über die Zucht der Frauen und der Kinder, auf gewisse engere Kreise des städtischen Lebens. An einige Aemter, wie an das der Kornmesser sei mehr nur die Sorge für das häusliche Leben der Bürger geknüpft, und einige öffentliche Dienste, wie die, könnte man hier im aristotelischen Sinne sagen, der Nachtwächter, der Straßenreiniger und Spritzenleute, trügen einen niedrigen Charakter an sich und zur Leistung derselben würden gewöhnlich Knechte genommen. Im eigentlichen Sinne beziehe sich der Begriff obrigkeitlicher Macht auf das Recht zu berathen, zu entscheiden und vorzugsweise auf das zu befehlen. In dem Recht des Befehls bestehe hauptsächlich der Charakter einer obrigkeitlichen Würde [1]).

[1]) A. a. O. L. 4. c. 12. §§. 1—3.

Mehr Gewicht als auf die Bestimmung des Begriffs obrigkeitlicher Würde legt Aristoteles auf die Bestimmungen über die Vertheilung der obrigkeitlichen Macht. Es kommen ihm nämlich in Rücksicht auf diese Bestimmungen manche Fragen in den Sinn, deren nähere Erwägung ihm von Bedeutung zu sein scheint. Die Untersuchung nämlich, wie viele und welche Beamte zur Erhaltung des Daseins des Staats durchaus nothwendig und welche weniger nothwendig für jenen Zweck als ersprießlich für die Förderung des Gemeinwohls sind, zieht ihn an, und dabei kommt denn auch in Frage, ob Einer obrigkeitlichen Person mehrere Geschäftszweige übertragen werden dürfen oder ob jeder einzelne Geschäftszweig seinen eigenen Vorstand haben müsse. Für größere Staaten hält er es für möglich und zuträglich, daß jede obrigkeitliche Person nur einen einzelnen, ihr angewiesenen, eigenen Geschäftszweig versehe. Denn bei einer größeren Anzahl von Bürgern wäre auch eine größere Anzahl von Beamten zuzulassen, da unter jener Bedingung es sich nicht leicht zutragen würde, daß dasselbe Amt in kürzerer Zeit oder überhaupt an dieselbe Person kommen würde. Auch wäre eine einfache Thätigkeit des Einzelnen an sich heilsamer als die Beschäftigung mit Vielerlei. In kleinen Staaten dagegen sehe man sich genöthigt, viele Aemter auf Wenige zu übertragen. Bei einer geringeren Bevölkerung wäre eine große Schaar von Beamten unpassend. Man würde auch kaum im Stande sein, bei ihrem Abgange Ersatz für sie zu finden. Unter solchen Umständen könnte man daher recht wohl mehrere Geschäfte einer einzelnen Person überweisen, wenn nur bei deren Gesammtbetrieb keine Hindernisse, die in den Sachen selbst lägen, sich ergäben. Bei einer geringeren Bürgerzahl sei es nothwendig, die Amtsthätigkeiten der Einzelnen zu vermannigfaltigen [1].

Welche Aemter aber zweckmäßig zu verbinden wären, die Entscheidung dieser Frage hänge ab von der Entscheidung der

[1] A. a. O. L. 4. c. 12. §§. 4. 5.

Frage über die nothwendigen und über die, die ohne eigentlich nothwendig zu sein ihrer Nützlichkeit wegen in Betracht kämen [1]). Zu den nothwendigen nun habe man diejenigen zu zählen, die in die Kreise dessen fallen, was sich auf den öffentlichen Dienst der Götter beziehe, auf das Kriegswesen, auf die Einkünfte und Ausgaben, auf Markt-, Stadt-, Hafen- und Landpolizei, ferner auf Gerichtshöfe, Eintragung der Vertrags- und Schuldverschreibungen, Vollziehung der Urtheilssprüche, öffentlichen Gewahrsam, Untersuchung der Richtigkeit der Rechnungen über die öffentlichen Ausgaben, Rechenschaftsabnahme der Beamten. Zu diesem Allen kommt dann auch noch der Rath, dem die Berathschlagung der öffentlichen Angelegenheit anvertraut ist [2]).

Als solchen Staaten, in denen Muße und Behaglichkeit des Lebens vorherrscht und die auf Sittsamkeit achten, besonders eigene Behörden werden noch die für Weiberzucht, für Aufrechthaltung der Gesetze, Kinderzucht, Beaufsichtigung der Gymnasien, für Aufsicht über die gymnischen und dionysischen Festspiele und andere öffentliche Schauspiele der Art genannt. Man könne nicht sagen, meint Aristoteles, daß alle diese Behörden einen demokratischen Charakter trügen, wie denn ja die Beaufsichtigung der Weiber- und der Kinderzucht in Demokratien sich nicht passe, da die Armen aus Mangel an Knechten genöthigt wären, ihre Weiber und Kinder als Diener zu gebrauchen. Drei Oberbehörden aber gäbe es, von denen die eine einen aristokratischen, die andere einen oligarchischen und die dritte einen demokratischen an sich trage. Aristokratisch wäre der Rath der Gesetzeswächter, oligarchisch der Rath der Probulen oder derer, denen die Vorberathung über die in der Volksversammlung zur Entscheidung zu bringenden Angelegenheiten zustände und der Volksrath endlich demokratisch [3]).

---

[1]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 6.

[2]) Aristot. Politic. L. 6. c. 5. §. 12.

[3]) A. a. O. L. 6. c. 5. §. 13.

Welche Amtskreise unter den genannten da, wo eine Nothwendigkeit eintritt, die Zahl der Aemter in einem geringeren Bestande zu halten, miteinander zu verbinden sind, darüber wird mit ausdrücklichen Worten keine bestimmte Entscheidung gegeben. Es erhellt aber aus der ganzen Art und Weise, wie Aristoteles den Gegenstand behandelt, daß er es am geeignetsten findet, nöthigenfalls die Aemter miteinander zu verbinden, die in Staaten bestehen, in denen Ruhe und Wohlstand in höherem Grade herrschen und ernstere Sorgfalt darauf verwandt wird, Ordnung und Sittlichkeit aufrecht zu erhalten. Daß daran Förderung des Gemeinwohls sich knüpfe, war ein Gedanke, den er in lebhafter Ueberzeugung festhielt; aber zu den für die Erhaltung des natürlichen Daseins des Staats durchaus nothwendigen Aemtern konnte er sie nicht zählen.

Was die Frage über die Art und Weise der Besetzung der obrigkeitlichen Aemter betrifft, so führt er sie der Hauptsache nach auf eine dreifache zurück, in Rücksicht auf das Recht der Ernennung nämlich, auf das des Ernanntwerdens und endlich in Rücksicht auf die Form, wie die Ernennung vorgenommen wird. Rein demokratisch ist die Wählbarkeit und Wahlfähigkeit Aller durch Wahl oder Loos; rein oligarchisch die nach der Schatzung bestimmte Wählbarkeit und Wahlfähigkeit, so daß nur von Einigen aus Einigen gewählt wird. Als aristokratisch, aber doch jedenfalls nur im Sinne der Aristokratie zweiten Ranges, wird die Wahlart bezeichnet, nach welcher alle Bürger nur aus einigen wählen. Nach der Mannigfaltigkeit von Vermischungen der verschiedenen Elemente, die in den Bestimmungen der verschiedenen Wahlarten gegeben sind, werden noch verschiedene Unterschiede gemacht, deren nähere Aufzählung hier indeß unterbleiben kann. Die zur Charakteristik der dem Bürgerstaate angemessenen Wahlart, nach welcher nicht Alle auf einmal zu wählen hätten, aus Allen oder Einigen aber die Ernennungen durch Wahl oder Loos, oder auf beide Weisen zugleich, einige durch Wahl,

andere durch das Loos, hervorgingen, gegebene Bestimmung findet ihre Erläuterung in dem, was im Vorhergehenden schon über die von Aristoteles gewollte Vermischung demokratischer und oligarchischer Elemente im Bürgerstaat gesagt worden ist. Aristokratisch-bürgerstaatlich wäre, wird bemerkt, das Verfahren zu nennen, nach welchem für einige Aemter alle, für andere aber nur einige Bürger zur Wahl gestellt, oder die Einen durch Wahl, die Andern durch's Loos ernannt würden [1]).

In Rücksicht auf die Ausübung der richterlichen Gewalt, die von der oberherrlich bestimmenden wie von der obrigkeitlich verwaltenden Macht unterschieden wird, wird bemerkt, daß die Verschiedenheit der Gerichtshöfe unter sich auf drei Punkten beruhe. Es frage sich nämlich dabei darüber, wer zum Richteramt berufen werden sollte, worüber die Richter zu bestimmen hätten und wie sie zu ernennen wären. Was die Frage über die Personen, die zu Richtern bestellt werden und über die Weisen der Wahl betrifft, so wird auch in dieser Beziehung immer wieder auf die schon vielfach in Betracht gezogenen Unterschiede in Rücksicht auf Wählbarkeit und Wahlfähigkeit Aller oder Einiger und in Rücksicht auf die Ernennung durch Wahl oder Loos oder durch Beides zugleich hingewiesen. Was aber die Frage über das Bereich der Wirksamkeit der Richter betrifft, so wird in dieser Beziehung ein achtfacher Unterschied gemacht, von welchem auch die Nothwendigkeit von acht verschiedenen Gerichtshöfen abgeleitet wird. Einem Gerichtshofe sind die richterlichen Untersuchungen zu übertragen über die durch die Beamten geführte Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten; einem zweiten die über die Fälle, in denen es sich über einen dem Gemeindewesen zugefügten Schaden handelt; einem dritten die über Verbrechen gegen die Staatsverfassung; einem vierten die über die Strei-

[1]) A. a. O. L. 4. c. 12. §§. 10—13.

tigkeiten zwischen den einzelnen Bürgern und den Obrigkeiten; einem fünften die über Privatstreitigkeiten von einer gewissen Bedeutung, die die Bürger unter sich haben; einem sechsten die über Mord und Todtschlag; einem siebenten die über die Angelegenheiten der Fremden; endlich einem achten die über Sachen, bei denen es sich nur um Geringfügigkeiten von unbedeutendem Werthe handelt [1]).

Zum Schlusse seiner Betrachtungen über die Rechtspflege geht Aristoteles, wie er es überhaupt auch in Beziehung auf andere Einrichtungen zu thun pflegt, über auf die Charakterisirung der verschiedenen Weisen der die Rechtspflege betreffenden Einrichtungen je nachdem sie dem Geiste der Demokratie, der Oligarchie oder des Bürgerstaats entsprechen. Die gewöhnlichen Bestimmungen kehren dabei wieder. Als demokratisch wird die gleiche Berechtigung Aller zu jedem Richteramt bezeichnet; als oligarchisch die Einiger; als aristokratisch und bürgerstaatlich zugleich die Vermischung demokratischer und oligarchischer Grundsätze in der Art, daß theils Einige nur das Recht haben, einige Richterstellen zu bekleiden, theils Alle auf einige richterlichen Aemter Anspruch machen können, zur Wahl aber Alle berufen sind, wo nicht durch das Loos entschieden wird, dessen Entscheidung im Alterthume, wie es scheint, nicht stets blos dem Zufalle oder dem Willen der Götter überlassen geblieben, sondern auch wohl manchmal dem verborgenen Einflusse menschlicher Betriebsamkeit unterlegen ist.

Demokratie, Oligarchie und Bürgerstaat, dem die Aristokratie zweiter Ordnung zur Seite gesetzt wird, waren die drei Verfassungsarten, denen für das wirkliche Leben in seiner Zeit Aristoteles nur Berechtigung zuschrieb. Jene beiden Formen erkannte er in ihrem geschichtlichen Bestande an, weil sie vorhanden waren und weil das staatliche Leben, was sich in

---

[1]) A. a. O. L. 4. c. 13.

ihnen, mit Ausnahme der ganz verdorbenen Demokratien und Oligarchien, bewegte, auf gewisse allgemeine Grundsätze sich zurückführen ließ, denen der Gedanke an gesetzliche Ordnung, Festigkeit und Bestimmtheit nicht abging. Er wollte ja selbst in Erwägung des Charakters der zeitlichen Zustände, wie sie sich ihm in seiner Erfahrung darboten, nur aus der Vermischung demokratischer und oligarchischer Elemente im Bürgerstaat ein Gebäude aufgerichtet wissen, dessen Festigkeit und Haltbarkeit an die richtige und angemessene Weise der Mischung geknüpft wäre. Anders freilich urtheilt er über die im eigentlichen Sinne Tyrannis zu nennende Herrschaft. Wie gewöhnlich macht er auch in Rücksicht auf die Begriffsbestimmung von der Tyrannis Unterschiede. Er kann sich nämlich des Gedankens nicht erwehren, daß die Tyrannis als nur durch den Willen des Fürsten bedingte, unumschränkte Alleinherrschaft Aehnlichkeit mit dem Königthum habe und findet eine solche von ihm an und für sich nicht gebilligte Alleinherrschaft nach sonst verschiedenartigen Bestimmungen als Verfassungsform bei barbarischen Völkern und auch in früheren Zeiten bei den Hellenen zum Theil geltend. Die Herrschaft der Aisymneten, wie sie in einigen hellenischen Städten vorgekommen war, unterscheidet er von dem Königthume unter barbarischen Völkern nicht in Beziehung darauf, als ob sie etwa nicht gesetzlich wäre, sondern in Rücksicht auf die Art, wie sie übertragen würde. Es fehlte ihr nämlich der Charakter der Erblichkeit und da sie auf Wahl beruhte, somit also durch den freien Willen der Gehorchenden bedingt war, so wird sie in dieser Beziehung als eine königliche bezeichnet. Es ward jedoch nicht schon an und für sich, noch überall die Macht, die mit ihr verknüpft war, als eine lebenslängliche übertragen, sondern manchmal nur auf eine bestimmte Zeit und für die Erreichung bestimmter politischer Zwecke, sei es etwa unter Bedrängnissen, die von äußeren Feinden herrühren mochten, oder unter solchen, die aus Aufruhr im Innern ihren Ursprung genommen. Leicht konnte

es dabei vorkommen und war wirklich vorgekommen, daß dieser oder jener Aisymnet die ihm übertragene Gewalt mißbrauchte, und in dieser Beziehung bezeichnet Aristoteles sie als eine tyrannische [1]).

In Rücksicht auf die Frage über die Herstammung und ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Τυραννίς“ kann es kaum zweifelhaft bleiben, daß die Beantwortung derselben in Hinweisung auf den Gedanken an die kriegerische Tyrrhenerherrschaft, wie sie sich in alten Zeiten in seeräuberischem Betriebe gebildet hatte [2]), gesucht werden muß. Ohne Zweifel sind in alten Zeiten manche Städte an den Küsten von Hellas durch Pelasger, die im Tyrrhenerthume in der Entwicklung zur Ausbildung des Hellenenthums sich bewegten, gegründet worden. Die Gründer dieser Städte hatten sich in ihrem Seeräuberleben an kriegerische Sitte gewöhnt und mußten eben daher auch, wo sie sich ansiedelten, eine dem entsprechende Verfassungsform einrichten. Der Kriegerfürst, dessen Macht und Ansehn auf Tapferkeit und Kriegsgeschick, nicht aber auf Geburt beruhte, ward in der Stadt, wo die Tyrrhener ihre Herrschaft gegründet hatten, durch seine Gefährten in seiner Herrschermacht aufrecht erhalten. Diese durch den Tyrrhener, der an der Spitze derselben stand, in Waffengewalt gegründete Macht entsprach unter veränderten Bedingungen, wie sie den veränderten geschichtlichen Verhältnissen gemäß hatten eintreten müssen, in ihren Grundzügen dem, was in späteren Zeiten als Tyrannenmacht erschien. Die, in Beziehung auf staatliches Leben ihrem Begriffe nach aufgefaßte tyrrhenische Macht war wie die tyrannische eine rein auf Waffengewalt gegründete. Deshalb konnte auch der Begriff des Tyrannenthums von dem des Königthums nach der Art und Weise,

---

[1]) A. a. O. L. 3. c. 9. §§. 5. 6.

[2]) Vergl. Johannis Friderici Eberti dissertat. sicul. Regimontii Pruss. 1825 t. 1. p. 28. sequ.

wie entweder Tyrannen oder Könige persönlich ihren Schutz fänden und sich bewachen ließen, unterschieden werden. Den Tyrannen, ward nämlich gesagt, ständen als Leibwachen für Lohn gedungene Waffenknechte aus der Fremde zur Seite, die Könige aber würden ihrer persönlichen Sicherheit wegen durch bewaffnete Bürger aus der Heimath bewacht. Von den Tyrannen werde der Gehorsam mit Gewalt erzwungen, den Königen aber, unter denen Gesetzlichkeit herrsche, würde nach eigenem freien Willen Gehorsam geleistet. Diese hätten ihre Leibwache durch die Bürger, jene aber gegen sie [1]).

Ein tyrannisches Verhältniß in Beziehung auf Herrschen und Gehorchen erklärt Aristoteles für naturwidrig, wenigstens in Rücksicht auf Hellenen [2]). Doch unterscheidet er dabei eine Form der Tyrannis, die auf gesetzlichem Grunde beruht. Diese läßt er noch gewissermaaßen als rechtmäßige Verfassung bestehen, inwiefern in ihr der Gehorsam von den Unterthanen freiwillig geleistet wird. Die eigentliche Tyrannis, deren Wesen darin gesetzt wird, daß der Alleinherrscher ohne alle Verantwortlichkeit gegen irgend Wen über Gleiche und Bessere herrscht und dabei nicht das Wohl des Ganzen oder das der Beherrschten im Auge hat, sondern nur den eigenen Vortheil, wird gar nicht als eine eigentliche Verfassung anerkannt. Denn unmöglich wäre es, daß ein freier Mann eine Herrschaft solcher Art, in der alle Freiheit zu Grunde ginge, freiwillig zu ertragen im Stande sei [3]). Freundschaft und Gerechtigkeit schwäche sich nämlich da im äußersten Grade ab, wo nur herrische und knechtische Verhältnisse beständen [4]).

Sollte indeß die Tyrannis noch als eine Verfassung angesehen werden, so wäre sie jedenfalls die schlechteste von allen. Dies folgert Aristoteles in seiner Ethik, in welcher er noch

---

[1]) Aristot. Politic. L. 3. c. 9. §. 4. L. 5. c. 8. §. 6.

[2]) A. a. O. L. 3. c. 11. §. 10.

[3]) A. a. O. L. 4. c. 6. §. 1. c. 8. §. 3.

[4]) Aristot. Ethic. ed. Zell. L. 8. c. 11. §§. 6. 8.

die in der Politik aufgegebene Ansicht, daß das Königthum die beste Verfassung sei, vertheidigt, daraus, daß die Tyrannis als der besten Verfassung entgegengesetzt nothwendig die schlechteste sein müsse, da stets und überall das dem Besten Entgegengesetzte das Schlechteste sei.[1]).

[1]) A. a. O. L. 8. c. 10. §. 2.

III.

Verderb der Verfassungen und Mittel gegen ein solches Verderben.

Zur Beurtheilung der Verfassungen in Beziehung auf die Frage, ob sie gut oder schlecht wären, stellte Aristoteles im Allgemeinen den Grundsatz auf, daß diejenigen gut wären, die auf den Zweck hingingen, das Gemeinwohl zu fördern, diejenigen aber, die blos auf den eigenen Vortheil derer, die das Heft der Regierung in Händen hätten, berechnet wären, schlecht. Die letzteren könne man nur als Ausartungen gehörig eingerichteter Verfassungen betrachten [1]). Um dergleichen zu vermeiden, müsse man bei wohlgemischten Verfassungen strenge darauf halten, daß auch nicht im Kleinsten von den Gesetzen abgewichen werde; denn sei dies einmal geschehen, so würde sich nach und nach der Gesetzesbruch und das Unheil häufen. Die Verfassung ginge zu Grunde, wie ein großes Vermögen durch oft wiederholte kleine Ausgaben verzehrt würde. Es geschähe dies unbemerkt, da ein großer Umschlag dabei nicht plötzlich einträte [2]). Aller und jeder Veränderung in einzelnen Staaten bestehender Gesetze habe man sich jedoch nicht gerade entgegen zu stemmen. Es erscheine Manchem zweifelhaft, ob es überhaupt für einen Staat schädlich oder nützlich sei, die von den Vätern hererebten Gesetze zu ändern

[1]) Aristot. Polit. L. 3. c. 4. §. 7. c. 5. §. 1. Ethic. L. 8. c. 10.
[2]) Aristot. Politic. L. 5. c. 7. §. 2.

und selbst auch in dem Fall, wenn durch die Veränderung eine Verbesserung der Gesetzgebung in Aussicht stände. Läugnen lasse sich in der That nicht, daß Etwas als dem Gemeinwesen zuträglich vorgeschlagen werden könne, was dazu geeignet wäre, die Macht der Gesetze zu lösen und die Verfassung in ihrer Wurzel aufzuheben. Darum aber steif und fest durchaus am Hergebrachten halten zu wollen, würde doch auch nicht zweckmäßig sein. Wie vielmehr in der Wissenschaft und in allen Künsten der Fortschritt heilbringend sei, so müsse sich das auch ebenso in Rücksicht auf die Staatskunst verhalten. Die Erfahrung lehre doch, daß manches aus der Vorzeit her überlieferte Gesetz einen gar wunderlichen und barbarischen Charakter an sich trage. Die alten Hellenen wären stets in Waffen einhergegangen und hätten sich ihre Weiber untereinander verkauft und was von solchem alten Brauch noch irgendwo vorhanden, wäre ganz abgeschmackt. Ueberhaupt sei ja das Menschengeschlecht, möge es nun ein erdgebornes sein, oder welchen Ursprung man ihm sonst aus großen in der Natur vorgegangenen Umwälzungen zuschreiben wolle, nicht an starres Festhalten am Altväterlichen, sondern ans Gute gewiesen. Sagen über die Vorzeit sprächen von der Rohheit und der Ungebildetheit der ersten Menschen. Dergleichen aber noch bestehen lassen zu wollen würde eine Thorheit sein. Was indeß die Gebräuche beträfe, so wären diese nicht allein zu berücksichtigen, sondern die geschriebenen Gesetze kämen auch in Frage. Diese wären so wenig wie die Sitten durchaus unantastbar zu lassen, da sie nur als allgemein gehaltene Vorschriften für die einzelnen Fälle nicht genügten und daher unter gewissen Umständen gewisse Gesetze auch der Veränderung zu unterwerfen wären. Mit Um- und Vorsicht müsse jedoch dabei verfahren werden. Wenn die beabsichtigte Verbesserung von geringerer Bedeutung, die Gefahr aber groß wäre, durch leichtsinniges Aendern in der Gesetzgebung Gleichgültigkeit gegen die Heilighaltung der Gesetze hervorzurufen, so wäre es klar,

daß man lieber einige Uebelstände in der Gesetzgebung wie in der Gesetzesverwaltung ertragen müsse. Denn was unter solchen Umständen durch die Veränderung gewonnen würde, höbe bei Weitem den Nachtheil nicht auf, der sich aus dem ergäbe, was Nichtachtung der Gesetze und deren Verwalter veranlasse. In dem von den Künsten hergenommenen Beispiele, um den Fortschritt auch in Rücksicht auf die Gesetzgebung zu vertheidigen, läge übrigens eine Täuschung. Denn Aenderung in der Kunst oder in dem Gesetze wäre nicht dasselbe. Das Gesetz bedürfe, um Macht zu gewinnen, sich Gehorsam zu verschaffen, der Gewohnheit, und diese setze eine gewisse Zeit voraus, um sich geltend zu machen: so daß ein leichtsinniges Umwandeln der Gesetze nichts Anderes wäre als eine Schwächung der Macht derselben [1]).

Was die Frage darüber betrifft, von wo die Gesetzgebung ausgehen solle, so bedarf es nach Allem dem, was im Vorhergehenden schon beigebracht worden ist, für die Behauptung, daß die Weisheit die Quelle derselben sein müsse, keines Beweises mehr. Im Uebrigen setzte Aristoteles in einer ähnlichen Weise wie Platon als Organe der Gesetzgebung besondere Gesetzgeber voraus, konnte sich dabei jedoch nicht verhehlen, daß den geschichtlich bestehenden Verhältnissen nach, das ganze Werk der Gesetzgebung bei dem Volke wäre, welches es in den öffentlichen Versammlungen ausübe. Die aus der Vergangenheit her überlieferten Gewohnheiten und Gesetze waren zwar überall das, worin die Wurzel eines gegebenen Staatslebens beruhte: doch in dem Fortgange der Zeiten war es da, wo die Demokratie sich ausgebildet hatte, in Folge demagogischer Umtriebe endlich soweit gekommen, daß das Volk an die bestehenden Gesetze sich kaum hielt und unter Umständen sich darüber hinwegsetzte [2]). Dies mußte unserem Philosophen allerdings um so mehr als ein Verderben erscheinen, als er in den

[1]) A. a. O. L. 2. c. 5. §§. 10—14.
[2]) A. a. O. L. 5. c. 4. §. 6. L. 6. c. 1. §. 8.

Demokratien die Mehrzahl der Bürger in Armuth befangen und zugleich an Mangel geistiger Bildung leiden [1]), also unfähig sah, für den Hauptzweck des Staats, für die nur durch Wohlbehaglichkeit des Daseins und geistige Bildung zu gewinnende Glückseligkeit mit Erfolg zu wirken. Hierfür unfähig mußte er auch die Menge halten, deren Begierden, wie er urtheilte, je nach Maaßgabe, wie ihnen Befriedigung dargeboten würde, ins Unendliche stiegen [2]). Den Forderungen der Ueberzahl gegenüber alles und jedes Zugeständniß zu verweigern, erachtete er jedoch in Rücksicht auf die Ruhe des Staats für gefährlich. Am Berathen und Richten müsse man sie daher in Demokratien Theil nehmen lassen, weil man sich sonst zu viele Feinde im Staate erzöge [3]).

Auf das Verhältniß der Mehrheit zur Minderheit bezog er überhaupt Mancherlei in einer Weise, die theils etwas auffallend erscheint, theils mit seinen philosophischen Grundansichten nicht in vollkommener Uebereinstimmung steht und nur aus seinem Bestreben, den schon von Verderbniß und Fäulniß ergriffenen Verfassungen Ruhe und Festigkeit so viel wie möglich zu sichern, zu erklären ist. So rechtfertigt er den Grundsatz, daß unter Umständen die Oberherrlichkeit eher der Menge als den Wenigen, die durch Tüchtigkeit und Einsicht sich auszeichneten, zu übertragen wäre, durch die Bemerkung, wie es sich wohl zutragen könne, daß in einer zahlreicherern Versammlung von Menschen, von denen kein Einzelner ausgezeichnet wäre, zusammengenommen mehr Vernunft und Tüchtigkeit sich fände als in einem einzigen vortrefflichen Manne. Tüchtigkeit und Vernunft wird nach dieser Auffassung als ein zusammengesetztes Stückwerk von einzelnen Tugenden und gemischten Ansichten aufgefaßt. Nach einem ähnlichen Verhältniß, wird auch behauptet, könne sich die Sache in Rücksicht auf Armuth und

---

[1]) A. a. O. L. 6. c. 1. §. 9.

[2]) A. a. O. L. 2. c. 4. §. 11.

[3]) A. a. O. L. 3. c. 6. §. 6.

Reichthum stellen und da würde die von dem Besitze abhängig gemachte Berechtigung zum Herrschen auf die Menge übergehen [1]). Dagegen werden auch Fälle aufgestellt, in denen es sich zutragen könnte, daß die Tugend und Vernunft eines einzelnen Mannes die der gesammten Bürgerschaft überträfe [2]). Doch in der Erwägung des Verhältnisses der Mehrheit und Minderheit wird nicht überall das Uebergewicht der Vernunft und Tugend in Betracht gezogen. Es wird vielmehr auch als Klugheitsregel in Beziehung auf verdorbene Verfassungen der Hauptgrundsatz aufgestellt, daß überall Sorge dafür zu tragen sei, daß der Theil der Bürgerschaft in einem Staat, der den Bestand der Verfassung aufrecht erhalten wissen wollte, zahlreicher wäre als der, in dessen Gesinnung eine Neigung zum Umsturz vorwalte. Besonders führe, wird behauptet, das unverhältnißmäßige Anwachsen einzelner Theile zu Staatsumwälzungen [3]), und jede Uebertreibung in irgend einer Richtung, sei es in oligarchischer oder in demokratischer, wäre höchst gefährlich. So verursache das beständige Streben der Demagogen den zwischen den Reichen und Armen obwaltenden Zwiespalt zu mehren das größte Unheil und vertheidigt werden könne doch auch nicht die in manchen Oligarchien herrschende Sitte, nach welcher folgender Eid abgelegt werde: „Und ich werde dem Volke feindselig gesinnt sein und ihm soviel ich kann rathen, was zu seinem eigenen Schaden gereichen mag." Angemessener würde es doch sein, ganz im entgegengesetzten Sinne zu reden und etwa den abzulegenden Eid so zu fassen: „Ich werde dem Volke niemals ein Unrecht anthun." [4])

Durch ein solches öffentliches Kundgeben feindseliger Gesinnung würde nur, meinte Aristoteles, mit Recht die Unzufriedenheit des bedrückten Theiles der Bevölkerung einer Stadt

[1]) A. a. O. L. 3. c. 6. §. 4. L. 3. c. 7. §. 12.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 8. §. 1. c. 11. §. 12.
[3]) A. a. O. L. 5. c. 2. §. 7.
[4]) A. a. O. L. 5. c. 7. §. 19.

genährt. Der Ursachen zur Unzufriedenheit und der daraus sich ergebenden Veranlassungen zu Empörungen fänden sich ohnehin genug, als daß es angemessen wäre, noch durch öffentlich hinzugefügten Hohn zu reizen. Hauptgründe, die Neigung zu Umwälzungen anzufachen, fänden sich in den Verhältnissen, die in Rücksicht auf Gleichheit oder Ungleichheit der Berechtigungen unter den Bürgern beständen. Ein Theil nämlich, unwillig über die Bevorzugung eines anderen Theils, dem er sich der Natur nach gleich achte, strebe danach, auch diese Gleichheit bürgerlich geltend zu machen; wo dagegen in höherem Maaße Gleichheit in den Verhältnissen walte, da fänden sich Unzufriedene, die sich für besser wie die Anderen hielten, und in dieser ihrer Meinung danach strebten, die Ansprüche, die sie zu haben glaubten, geltend zu machen und der Auszeichnungen und Vorzüge, deren theilhaftig zu werden sie verlangten, auf dem Wege der Gewalt sich zu bemächtigen. In gewissen Fällen könne nach Umständen das Recht oder das Unrecht bei der einen oder der anderen Partei sein. Den gerechtesten Grund aber sich zu empören hätten diejenigen, die es am wenigsten thäten, die Tugendhaften nämlich. Diese empörten sich fast nie, mit schon aus dem Grunde, weil sie überall in der Minderzahl sich befänden [1]). Besonders die Ungleichheiten im Besitz gäben hauptsächlich Veranlassung zum Aufruhr. Wenn aber darin nur für den großen Haufen Veranlassung läge, sich zu empören, so würden die Vornehmeren von der Begierde nach Ehrenstellen angeregt und getrieben. Ehrgeiz und Habsucht gehörten überhaupt zu den Hauptursachen, durch die die Neigung zu Empörungen sich erzeuge und wachse und die Veranlassungen zu Aufständen gegeben würden [2]). Es kämen jedoch auch noch andere Momente, die Zwiespalt unter den Bürgern erregten, hinzu und m[illegible] könnte im Ganzen etwa deren sieben zählen. Außer [illegible] beiden an-

[1]) A. a. O. L. 5. c. 1. §. 3. c. 2. §§. 1. 2. c. 3. §. 7.

[2]) A. a. O. L. 2. c. 4. §. 7. L. 5. c. 2. §. 2.

gegebenen Ursachen, die oft mehr im Neide als in ehrgeiziger oder habsüchtiger Begier wurzelten, kämen noch Uebermuth hinzu, Furcht, hervorragende Uebermacht, Verachtung und unverhältnißmäßiges Emporwachsen einzelner Theile der Bürgerschaft gegen andere. Von anderer Seite her wirkten auch auf Verwirrung der bürgerlichen Verhältnisse und auf daraus sich erzeugende Empörungen Amtsschleicherei, Vernachlässigung des öffentlichen Dienstes, Nichtachtung einer nur durch geringe Zeichen sich kund thuenden Einwirkung von Elementen, die dem Bestande der Verfassung Gefahr drohten und endlich Ungleichheit der Bestandtheile der Bürgerschaft.

Wie gefährlich der Uebermuth verbunden mit dem Streben, den Besitz der Macht zum eigenen Vortheil auszubeuten, sei, leuchte von selbst ein. Wenn die Personen, die die Staatsverwaltung in Händen hätten, übermüthig und habsüchtig sich bezeigten, so ständen die Bürger gegen sie auf, um eine Verfassung, die solche Mißbräuche zuließe, über den Haufen zu werfen. Gleich begreiflich wäre, wie die Ehre Ursache des Aufruhrs würde. Die Bürger, die von jeder Art von Auszeichnung sich ausgeschlossen, Andere aber mit Ehren überhäuft sähen, erhöben sich dawider. Es entspreche nämlich der Gerechtigkeit ebensowenig, daß die Einen unverhältnißmäßig geehrt, als daß die Anderen unverhältnißmäßig erniedrigt würden. Nur da walte die Gerechtigkeit, wo die Vertheilung der Macht im richtigen Verhältnisse zur Würdigkeit eines Jeden stehe. Hervorragende Macht habe Aufruhr zur Folge, wenn sich ein übermäßiger Einfluß eines Einzelnen oder Mehrerer mächtiger mache als es mit dem Wohl des Staats oder der Bürgerschaft verträglich wäre. Gewöhnlich gäbe ein solcher Gelegenheit zur Gründung einer Alleinherrschaft oder zur Herrschaft Weniger. Deshalb habe man dagegen an verschiedenen Orten Vorsorge getroffen durch Einführung des Ostrazismus. Die Anwendung desselben sei zwar nicht unbedingt als gerecht anzuerkennen, und am allerwenigsten da, wo etwa ein Mann

aufträte, der durch geistige und sittliche Tüchtigkeit vor allen anderen Bürgern sich auszeichne. Die Argonauten hätten jedoch schon auf ihrer Fahrt den Herakles am Ufer zurückgelassen, weil er ihnen, mit denen er geschifft, bei weitem überlegen gewesen wäre. Unzweckmäßig sei auch nicht, was Periander bildlich angedeutet habe, als er durch ein Kornfeld wandelnd die hervorragenden Aehren ausgerissen habe. Nicht bloß für Tyrannen nämlich, sondern auch in Demokratien und Oligarchien sei es nützlich, daß die überwiegenden Männer aus dem Wege geräumt würden, und aus dem Gesichtspunkte der Nützlichkeit könne nicht geläugnet werden, daß dem Ostrazismus eine gewisse rechtlich politische Begründung für Staaten, die vom Keime des Verderbens ergriffen wären, nicht abgehe. Schlechthin gerecht könne er freilich niemals genannt werden, aber bedingter Weise und nützlich zugleich in Beziehung auf ausgeartete Verfassungen. Für wohlgeordnete, von einem wahrhaft sittlichen Geiste durchdrungene Staaten über die hier angeregte Frage mit Sicherheit zu entscheiden, sei indeß schwierig. Es könne dabei allerdings nicht die Ueberlegenheit in Rücksicht auf den Besitz äußerer Güter in Betracht kommen, als Macht, Reichthum und Anhang zahlreicher Freunde; schwierig aber wäre die Entscheidung für den Fall, daß Jemand durch Tüchtigkeit in sittlicher und geistiger Beziehung sich besonders auszeichne. Wegjagen könne man einen solchen Mann doch unmöglich und eben so wenig von ihm verlangen, er solle sich von den Anderen beherrschen lassen. Einem solchen müßten und würden vielmehr Alle gerne gehorchen und ihm wäre auf Lebenszeit die königliche Würde zu übertragen. Was aber die Verhältnisse in ausgearteten Verfassungen beträfe, so erzeuge sich in der Regel in ihnen daraus ein großes Uebel, daß man gewöhnlich den Ostrazismus nicht in Anwendung [illegible]te, um eine für den Bestand der Verfassung wirklich [illegible]handene Gefahr abzuwenden, sondern Parteirücksichten wegen [1].

[1]) A. a. O. L. [illegible] c. 8. §§. 2—7. c. 11. §. 13. L. 5. c. 2. §§. 3. 4.

Furcht gäbe Veranlassung zu Aufständen, wenn Strafbare in ihrer Angst vor rechtlicher Verfolgung der von ihnen begangenen Verbrechen Unruhen erregten, oder wenn ein Theil der Bürger einen sie und ihre Rechte bedrohenden Angriff voraussähen und demselben zuvorzukommen für nöthig erachteten. Auch Verachtung verursache Aufruhr. So in Oligarchien, wenn die von der Staatsverwaltung ausgeschlossene Mehrzahl der in Ehren und Würden stehenden Minderzahl gegenüber in ihrer Macht sich zu fühlen begänne; in Demokratien, wenn die Reichen und Vornehmen gegen die Frechheit und Zuchtlosigkeit der Menge sich erhöben. Das übermäßige Anwachsen einzelner Theile der Bürgerschaft sei auch der Ruhe und dem Bestehen der Verfassung gefährlich. Wie nämlich jede wohlgeordnete körperliche Gestalt aus Gliedern bestehe, die nur dann ein gesundes und kräftiges Leben sich entfalten ließen, wenn sie in einem untereinander in gehöriger Uebereinstimmung stehenden Verhältnisse erwüchsen, so verhielte es sich auch mit den Gliedern des Staats, von denen manchmal ein einzelnes, ohne daß darauf geachtet würde, in einer unverhältnißmäßigen, dem Ganzen Gefahr drohenden Weise anwüchse. Besonders käme es wohl in Demokratien und Bürgerstaaten vor, daß die Menge der Armen sich übermäßig mehre. In den Besitz einer nicht heilbringenden Uebermacht geriethen die niederen Stände auch wohl in Folge dessen, daß die Vornehmen und Reichen durch Kriegsunfälle dahingerafft würden. Dagegen käme es aber auch vor, wenn vielleicht seltner, daß eine Demokratie in Folge einer Vermehrung der Zahl der Reichen und eines Anwachsens des Reichthums überhaupt in eine Oligarchie sich umwandle. Gegen die Nachlässigkeit in Berücksichtigung der auf staatliche und persönliche Verhältnisse sich beziehenden Gesinnung derer, die zu Ehrenstellen und höheren Aemtern berufen werden, spricht Aristoteles aus und hebt demnächst wiederholt die Gefahr der im Stillen sich vorbereitenden, ihrer scheinbaren Geringfügigkeit wegen unbemerkt bleibenden Ursachen von Veränderungen

in den Verfassungen hervor. Worauf er aber noch besonders hinweist, ist die Nothwendigkeit, darüber zu wachen, daß die bürgerliche Gemeinde ein in sich geistig fest zusammengewachsenes, in Frieden und innerer Uebereinstimmung zusammengehaltenes Ganze werde und bleibe. Weil es ihm hierauf hauptsächlich ankommt, unterläßt er es auch nicht, auf die Gefahr hinzudeuten, die aus einer etwaigen Stammesverschiedenheit der Bevölkerung einer Stadt sich ergeben kann. Er bemerkt mit Recht, daß nicht jeder aus beliebigen Bestandtheilen zusammengekommene Haufe zur Bildung eines Staats sich eigne und daß es für diesen Zweck außer Anderem auch noch der Zeit zu einem gehörigen organischen Zusammenwachsen bedürfe. Was indeß die Verschiedenheiten in Rücksicht auf die Stimmung der Bevölkerung beträfe, so käme dabei auch die Oertlichkeit der Gelegenheit einer Stadt in Betracht. Sie wäre manchmal so beschaffen, daß sie die Verschmelzung einer Bürgerschaft zu einer geistig vollkommen in sich übereinstimmenden Gemeinschaft nicht zuließe. Zur Begründung dieser Behauptung wird auf das hingewiesen, was sich erfahrungsmäßig mehrfach im Verhältnisse des Gegensatzes von Stadt- und Hafenbewohnern zugetragen habe. Der Grundgegensatz aber, woraus sich das Unheil der Empörungen und staatlicher Umwälzungen erzeuge, wird in dem von Tugend und Laster gesucht, und demselben ein zweiter als Hauptgegensatz der von Reichthum und Armuth zur Seite gesetzt [1]).

Wenn sonach bürgerliche Unruhen ihren Ursprung allerdings nicht aus Kleinigkeiten nähmen, so würden sie doch oft durch Kleinigkeiten veranlaßt. Liebes- oder Heirathshändel, Erbstreitigkeiten oder andere aus den Bereichen solcher Angelegenheiten aufkeimende Feindschaften mächtiger Familien hätten häufig Verwicklungen erzeugt, die im Verhältniß zur Ruhe dieser oder jener Stadt und zu Verfassungsveränderungen nicht ohne üble Folgen geblieben wären. In die Streitigkeiten der

[1]) A. a. O. L. 5. c. 2. §§. 5—12.

in einer Gemeinde mächtigen Personen würden überhaupt die Mitglieder derselben stets mit hineingezogen und überhaupt dürfe man es sich nicht verhehlen, daß gerade diejenigen Mächte, in denen die Kraft eines Staats wurzele, es wären, von denen her stets der Aufruhr seinen Ursprung nähme. Denn entweder würde durch sie in ihren Gegnern der Neid erregt, oder sie selbst fühlten sich in der ihnen verfassungsmäßig angewiesenen Stellung nicht befriedigt [1]). Wo aber einmal die Keime zu Empörungen und Umwälzungen vorhanden wären, da schritte man alsdann in List oder Gewalt vor. In Demokratien werde die Entzündung der Flamme des Aufruhrs gewöhnlich veranlaßt durch die Frechheit und den Uebermuth der Demagogen, die durch ihre Wühlereien schaamlos die Armen gegen die Reichen dergestalt verhetzten, daß diese sich genöthigt sähen, gegen die von jenen herdrohenden Gefahren sich zu verbünden. So entständen denn unter den beiden sich gegenüberstehenden Parteien Kämpfe, in denen entweder die Reichen und Vornehmen den Sieg davon trügen und die demokratischen Mächte stürzten oder die Demagogen sich erhöben und zu Tyrannen sich aufwürfen.

Allerlei Listen und Gewaltsamkeiten wurden dabei von den Demagogen gegen das Vermögen der Reichen geübt und war der endliche Zweck erreicht, sie aus der Stadt zu vertreiben, dann folgte die Einziehung ihres Vermögens in Masse. In alten Zeiten waren mehr wie in späteren die Demagogen, die zu Tyrannen sich aufgeworfen hatten, aus Kriegsanführern hervorgegangen. Denn die Tyrannen der älteren Zeiten sind fast alle Demagogen gewesen, die das von ihnen bekleidete Feldherrnamt mißbräuchlich zur Anmaaßung einer Tyrannengewalt benutzt haben. Damals war die Redekunst überhaupt noch nicht ausgebildet und so konnten sich die Demagogen derselben auch nicht bedienen, sondern mußten, um ihre Zwecke zu verfolgen, zur Macht des Schwerdtes greifen. Zur Zeit

[1]) A. a. O. L. 5. c. 3. §§. 1—7.

20

der Blüthe der Wissenschaften in Hellas aber stellten sich die Sachen anders. Die Rede gewann Uebermacht; da aber diejenigen, die ihre Worte kunstvoll zu stellen wußten, die Waffen nicht gehörig zu gebrauchen verstanden, so wagten sie selten geradezu die Freiheiten des Volks anzugreifen und zu unterdrücken, wo es aber geschehen war, befanden sie sich nicht im Stande, ihre Macht fest zu gründen und dauerhaft aufrecht zu erhalten. In früheren Zeiten war die Gründung einer Tyrannis darum auch überall leichter gewesen, weil theils unter einfacheren Verhältnissen denen, die an die Spitze der Verwaltung der städtischen Angelegenheiten gestellt worden, eine ausgedehntere Machtvollkommenheit übertragen war, theils die Städte noch keine übergroße Bevölkerung gehabt, das Volk vielmehr auf dem herum belegenen Lande seinen bäuerlichen Geschäften nachgegangen war. So war es denen unter den Vorstehern der Stadt, die eine kriegerische Ausbildung hatten, leichter möglich geworden, sich zu Tyrannen aufzuwerfen.

Was in späteren Zeiten besondere Uebelstände in den Demokratien hervorrief, das bestand darin, daß wo nach Volkswahl ohne Berücksichtigung der Schatzung die Aemter besetzt wurden, denen, die nach Aemtern begierig waren, vor demagogischen Umtrieben bei den Wahlen keine Scheu einwohnte. Um diesem Uebelstande wenigstens halbweges zu begegnen, wird als Mittel vorgeschlagen, die Wahl nicht unmittelbar durch die Menge in allgemeiner Volksversammlung vollziehen zu lassen, sondern in den Stämmen oder Gauen durch die Stammes- oder Gaugenossen [1]). In welcher Weise aber diese Wahlen vorgenommen werden sollten, darüber findet sich weiter keine Erläuterung. Es läßt sich indeß kaum anders denken als daß Aristoteles gewollt habe, es sollten aus den in den Stämmen oder Gauen vollzogenen Wahlen Wahlmänner hervorgehen, denen dann als Mittelspersonen die unmittelbare Wahl der Beamten anvertraut worden wäre.

[1]) A. a. O. L. 5. c. 4.

Als zur Stärkung der Kraft einer Demokratie der schlechtesten Art dienende Maaßregel wird übrigens die bezeichnet, die nach einem dem Grundsatze, nach welchem jene Wahlform gebildet werden sollte, geradezu entgegengesetzten Kleisthenes in Athen traf. Dieser hatte nämlich die alten bürgerlichen Vereine, Genossen- und Brüderschaften völlig auseinandergerissen und neue an deren Stelle eingeführt. Daß durch ein solches Zerreißen aller alten Bande, durch die das Ganze zusammengehalten war, der Fortschritt des Geistes der Demokratie in der Art gefördert werde, daß alle verschiedenen Elemente des bürgerlichen Lebens gleichmäßig untereinandergemischt würden, davon hielt sich auch Aristoteles überzeugt. Er erachtete für den Zweck, die Entfaltung des Charakters der Demokratie bis auf die höchste Spitze zu treiben, selbst alle Arten von Mitteln, die den Tyrannenherrschaften Stützpunkte darböten und sie kräftigten für zweckmäßig. Dazu zählte er namentlich die Ertheilung einer freieren Stellung an die Knechte, denen er übrigens eine solche in gewissem Maaße allerdings wünschte, an die Weiber und Kinder, demnächst aber auch Nachsicht in Beziehung auf das willkürliche Thun und Lassen jedes Einzelnen. Solche Mittel würden allerlei Leute, die an dergleichen Gefallen hätten, heranziehen und die Zahl der demokratisch Gesinnten mehren; denn den meisten Menschen wäre ein zügelloses Leben weit angenehmer als ein in Besonnenheit gemäßigtes [1]).

Insofern als er nach dem Urtheile Mehrer durch seine alle Unterschiede aufhebende, vermischende Zusammensetzung der attischen Gerichtshöfe aus Allen den späteren Demagogen es möglich gemacht, der Leitung des Gerichtsganges an diesen Höfen sich zu bemächtigen und dadurch Verwirrung herbeizuführen, ist auch schon Solon im Alterthum getadelt worden [2]). Denn darin waren die Demagogen sehr gewandt, durch ihren

[1]) A. a. O. L. 6. c. 2. §§. 9—12.

[2]) A. a. O. L. 2. c. 9. §§. 2. 3.

Einfluß, den sie auf die Gerichtshöfe übten, sich Mittel zu verschaffen, bei dem Volke sich beliebt zu machen. Besonders benutzten sie auch diesen Einfluß dazu, die Strafe der Vermögenseinziehung recht häufig über die Reichen verhängen zu lassen und die so verfallenen Gelder unter die Armen zu vertheilen, ohne sich selbst dabei zu vergessen [1]). Das so empfangene Geld ward aber in den nächsten Tagen verjubelt und so half selbst diese Maaßregel Nichts für die Verbesserung des Zustandes derer, denen das Geld gegeben ward. Zweckmäßiger, meint deshalb Aristoteles, würde es sein, wenn man die Ueberschüsse der Einnahmen des Staats bis auf einen solchen Punkt sich ansammeln ließe, daß man im Stande wäre, den Armen auf einmal solche Unterstützungen zukommen zu lassen, die den einzelnen Familien hinreichende Mittel darböten, sich in eine Lage zu versetzen, in der sie irgend ein sie ernährendes Geschäft zu betreiben anfangen könnten. Wäre dies nicht auf einmal zu bewerkstelligen, so müßte es allmählig nach und nach geschehen. Die Gelder, die als Lohn für den Besuch der Volksversammlungen ausgezahlt würden, müßten von den Reichen beigetrieben werden, denen dagegen nutzlose Leistungen zu erlassen wären [2]). Die Karthager hätten sich die Liebe des Volks dadurch zu erhalten gewußt, daß sie für den Wohlstand Einzelner durch Entsendungen in Kolonien, wo Gelegenheit sich zu bereichern gegeben war, gesorgt hatten. Es gezieme sich überhaupt für die höheren Stände und sei auch der Klugheit angemessen, für das Wohl der Armen in der Art Sorge zu tragen, daß sich diese an Arbeit gewöhnten. In dieser Rücksicht sei das Beispiel der Tarentiner nachzuahmen, die die Armen Theil nehmen ließen an den Nießbrauch ihrer Aecker und auf diese Weise sie in günstiger Stimmung erhielten. Hier war auch, um den Armen Zutritt zu den Beamtenstellen zu verschaffen und sie so in dieser Rücksicht zufrieden zu stellen,

[1]) A. a. O. L. 6. c. 3. §§. 2. 4.
[2]) A. a. O. L. 6. c. 3. §. 4.

neben der Wahl zur Hälfte der Gebrauch des Looses bei Besetzung der Aemter eingeführt [1]).

Diese Einrichtungen entsprechen dem Grundsatze, daß, um Unruhen und Aufruhr zu vermeiden, es zweckmäßig sei, überall so viel wie möglich eine Vermittlung zwischen demokratischen und oligarchischen Prinzipien zu suchen und herzustellen. Für den Bestand der Oligarchien wird als besonders gefährlich ein von Seiten der Machthaber ausgehender, auf der Menge lastender Druck bezeichnet. Ein solcher mit Kränkungen allerlei Art verknüpfter Druck errege dergestalt Unzufriedenheit unter der Menge, daß sie Jedem sich anschlösse, der unter dem Versprechen, sie gegen diese Art von Herrschaft zum Umsturze derselben führen zu wollen, sich ihr anböte. Wäre er aus der Zahl der Machthaber selbst, dann fiele man ihm noch am bereitwilligsten zu. Eine andere Ursache des Aufruhrs in Oligarchien ergäbe sich daraus, daß unter den Reichen nicht allen Theilnahme an der Regierung zugestanden werde, sondern eine geringe Anzahl jener sich in dem ausschließlichen Besitz der Staatsverwaltung erhalten wolle. Wo dies der Fall wäre, da erregten die von der Verwaltung ausgeschlossenen Reichen unaufhörlich Unruhen, bis ihnen endlich die Berechtigung an der Regierung Theil zu nehmen, zugestanden würde. Es wäre jedoch auch vorgekommen, daß in Folge solcher Streitigkeiten wesentliche Aenderungen in Rücksicht auf die Formen der Verfassung eingetreten wären, und die oligarchische Form der des Bürgerstaats oder einer demokratischen mehr verwandt gemacht worden sei. Eine zu geringe Anzahl herrschender Familien sei auch darum staatsgefährlich, weil das Volk es nicht überall gerne sehe, von Wenigen beherrscht zu werden [2]).

Gefährliche demagogische Umtriebe erhöben sich aber auch in Oligarchien unter denen selbst, die die Macht in Händen hätten, aus Eifersucht. Diese Umtriebe könnten sich entweder

---

[1]) A. a. O. L. 6. c. 3. §. 5.

[2]) A. a. O. L. 5. c. 5. §§. 1—4.

innerhalb der Lebenskreise der oligarchischen Familien halten und sich darauf beschränken oder sie könnten sich auch über die Kreise des weiteren Volkslebens ausdehnen, indem sich Oligarchen zu Anführern von Volksparteien der niederen Stände aufwürfen. Dies Letztere pflege gewöhnlich da zu geschehen, wo das Recht, an den Beamtenwahlen Theil zu nehmen, nicht auf die Mitglieder des oligarchischen Körpers beschränkt wäre, sondern nur die Berechtigung zur Verwaltung von Aemtern. Hier sähe man die Reichen, wie sie die Wähler, möchten nun diese aus den Schwerbewaffneten oder aus den niederen Ständen bestehen, durch allerlei demagogische Künste zu gewinnen suchten. So suchten Demagogen auch in Oligarchien durch ihre Umtriebe und Wühlereien sich vorzudrängen und dies geschähe nicht blos in Beziehung auf die Beamtenwahlen, sondern auch in Rücksicht auf die Rechtspflege da, wo die Berechtigung der Ausübung des Richteramts in den Gerichtshöfen nicht dem oligarchisch bevorzugten Stande ausschließlich vorbehalten wäre. Denn wenn dies nicht der Fall wäre, so führten demagogische Umtriebe Rechtsentscheidungen herbei, durch die politische Umwälzungen vorbereitet würden. Nach einer anderen Seite hin gefährlich wäre dies, was auch vorkommen könnte, daß nämlich einige Oligarchen den Zweck verfolgten, das Recht auf die Regierungsgewalt in den Besitz einer geringeren Anzahl von Familien zu bringen als welche sich in dem Genusse desselben befänden. In diesem Falle würden die, die ihr altes Recht bewahren wollten, durch die Umstände genöthigt, bei dem Volke Hülfe zu suchen [1]).

Als eine besondere Veranlassung, durch welche der Umsturz von Oligarchien leicht herbeigeführt werde, sei auch noch üppiges, verschwenderisches Leben der Reichen anzusehen. Eines gewissen Aufwandes in Rücksicht auf Leistungen für das Gemeinwesen dürften sich die freilich nicht enthalten, die in Oligarchien zum Herrschen berufen wären. Denn nur dadurch,

[1]) A. a. O. L. 5. c. 5. §§. 1—5.

daß sie einen solchen Aufwand machten, würde es den Reicheren erleichtert werden, den Neid der Armen, so wie das Verlangen nach Ehrenämtern zu dämpfen, wenn diese es sähen, wie theuer jene ihre Vorrechte bezahlen müßten. Darum sei es wohlgethan, daß die Vornehmen bei ihrem Amtsantritt prächtige Opferfeste anstellen und daneben auch irgend ein öffentliches Werk ausrichten ließen. Das Volk, welches an den öffentlichen Mahlzeiten Theil nähme und außerdem auch es sähe, wie die Stadt durch prächtige Tempel und andere Bauten sich verschönere, würde unter solchen Umständen den Wunsch nähren, daß die Verfassung aufrecht erhalten bleibe. Die errichteten öffentlichen Werke würden auch als bleibende Denkmäler das Gedächtniß an die Errichter derselben im Bewußtsein des Volks aufrecht erhalten. Wenn jedoch die Oligarchen es aufgäben, in solcher Weise mit dem Volke sich befreundet zu halten und statt dessen ihr Vermögen in Ueppigkeit verpraßten oder, wie es zu den Zeiten des Aristoteles gewöhnlich war, ihr Streben nur darauf hinrichteten, ihre Aemter zur eigenen Bereicherung und zur Befriedigung ihres Ehrgeizes zu benutzen, dann freilich konnten die üblen Folgen davon nicht ausbleiben. Im letzteren Falle näherte sich die Oligarchie ihrem Charakter nach dergestalt dem Charakter der Demokratie, daß man sich für berechtigt halten konnte, sie eine kleine Demokratie zu nennen. Wenn aber der erstere Fall eintrat, daß einzelne Oligarchen ihr Vermögen verpraßt hatten, dann entstand die Gefahr der Umwandlung einer Oligarchie in eine Tyrannis. Denn solche, die dadurch arm und elend geworden waren, daß sie ihr Hab und Gut verzehrt hatten, strebten gewöhnlich nach Neuerungen und darnach, entweder selbst sich zu Tyrannen aufzuwerfen oder einem Anderen, von dem sie dann ihrerseits Gunstbezeugungen und Belohnungen hofften, zur Tyrannis zu verhelfen [1]). Sie konnten indeß auch wohl in anderer Weise dem Gemeindewesen Schaden und Nachtheil bringen, indem sie

[1]) A. a. O. L. 5. c. 5. §§. 6. 8. L. 6. c. 4. §. 6.

es wagten, den Staatsschatz anzugreifen und dadurch auch noch die Schuld der Erregung von Zank und Zwiespalt auf sich luden. Wo aber eine Oligarchie einig in sich wäre und die Mitglieder derselben sich gut vertrügen, da, meinte Aristoteles, wäre sie vor Umsturz gesichert, wenn er sonst freilich auch im Allgemeinen der Ueberzeugung lebte, daß an und für sich die Demokratie aus dem Grunde eine größere Haltbarkeit in sich trage, weil in ihr das Volk nicht in sich selbst sich in Zwietracht, sondern nur jedem oligarchischen Streben feindlich gegenüberstehe; in Oligarchien aber ein doppelter Zwiespalt herrsche, der der Oligarchen unter sich und der zwischen ihnen und dem Volke [1]).

Auch das Verhältniß, nach welchem man in Oligarchien aus Mißtrauen gegen das Volk manchmal sich genöthigt sah, bei dem Ausbruche eines Krieges Söldner in Dienst zu nehmen, hat Veranlassung dazu gegeben, die bestehende Verfassung umzustürzen. Es warf sich in solchem Falle entweder der, dem der Oberbefehl über die Miethstruppen übertragen war, zum Tyrannen auf oder mehre der Anführer verbanden sich mit einander und gründeten in Mehrzahl eine Häuptlingsherrschaft. Dabei haben denn solche durch die Macht des Schwertes emporgekommene Häuptlinge sich auch wohl genöthigt gesehen, Unterstützung bei dem Volke zu suchen und deshalb demselben allerlei politische Rechte, wie in gewissem Maaße Antheil an der Regierung, zuzugestehen. Allerlei andere von zufälligen Umständen mehr abhängende Ursachen des Umsturzes oligarchischer Verfassungen sind indeß auch noch im Alterthum vorgekommen [2]).

Wie die Oligarchien in ihrem Bestande dadurch bedroht wurden, daß in ihnen die Zahl der Beherrschten die der Herrschenden bedeutend überwog, so war auch ein gleiches Verhältniß in der Bevölkerung der Aristokratien diesen Verfassungen gefährlich. Die Veranlassung zu Empörungen konnte sich

[1]) A. a. O. L. 5. c. 1. §. 9. c. 5. §. 7.
[2]) A. a. O. L. 5. c. 5. §§. 9—12.

bei einem solchen Verhältniß besonders dann leicht ergeben, wenn etwa in Folge irgend einer geschichtlichen Begebenheit in die freie Bürgerschaft ein Bestandtheil eingedrungen war, dem aus irgend welchem Grunde völlige Gleichheit der Rechte nicht zugestanden ward, obgleich derselbe Anspruch darauf machen zu können glaubte. Es konnte auch der Fall eintreten, daß in Ehren und Würden stehende Personen in ihrem Uebermuthe sich vergaßen und Beleidigungen gegen solche Bürger sich erlaubten, die ihrer persönlichen Tüchtigkeit nach in Nichts den Hochgestellten nachstanden, oder auch der Fall, daß die Verdienste irgend eines tugendhaften Mannes, die derselbe um den Staat hatte, nicht durch Verleihung von Ehrenstellen an ihn öffentliche Anerkennung fanden.

Aus diesen angegebenen Fällen konnten sich leicht Veranlassungen zum Ausbruch eines Aufruhrs ergeben und rathsam wurde es daher gehalten, sorgsam darüber zu wachen, daß dergleichen nicht einträte. Andere Gefahren aber erzeugten sich daraus, daß ein zu schroffer Gegensatz zwischen Armen und Reichen sich hervorbildete. Dies konnte wohl in Kriegszeiten geschehen und dann zur Folge haben, daß die Armen wegen ihrer erlittenen Verluste Entschädigung durch Ackervertheilung verlangten. Die Gefahr der Umwandlung einer Aristokratie in Tyrannis drohte dann, wenn sich ein einzelner Mann zu sehr in Macht erhob. Was aber Aristoteles als das Hauptübel, durch welches Aristokratien sowohl als Bürgerstaaten der Gefahr der Auflösung ausgesetzt würden, bezeichnet, ist das Abweichen von dem, was nach dem Prinzip der Verfassung der Gerechtigkeit entspricht. Für den Bürgerstaat tritt nach dem Urtheile des Philosophen eine solche Abweichung ein, wenn die Mischung der demokratischen und oligarchischen Elemente nicht in genügender Weise vollzogen ist, für die Aristokratie aber, wenn neben jener unvollkommenen Mischung der Berechtigung persönlicher Tüchtigkeit Anerkennung nicht zu Theil wird. Denn darin bestehe eben das Wesen der Aristokratie,

daß in derselben sittliche Würdigkeit zu ihrer Berechtigung gelange. Dadurch unterscheide sie sich auch von den sogenannten bürgerstaatlichen Verfassungen, deren eigentlicher Zweck darauf hingehe, die Haltbarkeit und den dauernden Bestand durch eine wohlgelungene Mischung demokratischer und oligarchischer Elemente zu gewinnen [1]). Das übrigens, was allein einer Verfassung Dauerbarkeit verleihe, bestehe darin, daß die in ihr verliehene Gleichheit nach Würdigkeit vertheilt und Jedem das ihm Zukommende gewährt werde [2]). Besonders aber müsse man sich in jedem Staate hüten, dem Geiste und dem Charakter der Verfassung desselben zuwider selbst die kleinsten Aenderungen vorzunehmen. Denn habe man es einmal gewagt, Umwandlungen zuzulassen, so würden die, auf deren Betrieb sie vorgenommen worden, wiederholt mit neuem Begehren nach Aenderungen auftreten, bis Alles wankend gemacht und zum völligen Umsturz reif geworden wäre [3]). Außer den aus inneren Verhältnissen entspringenden Ursachen zum Umsturze einer Verfassung kämen jedoch auch, um ähnliche Wirkungen zu äußern, noch äußere Verhältnisse hinzu. Darüber, daß es für jede Art von Verfassung gefährlich wäre, wenn fremde Staaten, deren Verfassungen einen entgegengesetzten Charakter an sich trügen, Macht und Einfluß genug gewännen, um ihre Wirksamkeit noch außerhalb der Bereiche ihrer eigenen Lebenskreise auszudehnen, habe die Geschichte von Athen und Lakedämon hinlänglich belehrt. Ueberall, wohin ihre Wirksamkeit sich ausgebreitet, hätten die Athener die Oligarchien, die Lakonen aber die Demokratien aufgehoben [4]).

Nicht minder gefährlich für den Bestand irgend einer Verfassung als die von fremden Staaten herrührenden Einwirkungen auf die Form derselben wären indeß auch die hier oder

---

[1]) A. a. O. L. 5. c. 6.
[2]) A. a. O. L. 5. c. 6. §. 5.
[3]) A. a. O. L. 5, c. 6. §§. 7. 8.
[4]) A. a. O. L. 5. c. 6. §. 9.

dort manchmal in dieser [illegible] jener Gesetzgebung angewandten arglistigen Kunstgriffe, bei denen es darauf abgesehen wäre, den einen oder den anderen Stand der Bürger zu täuschen und diesen oder jenen entweder von der lebhaften Theilnahme an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten abzuhalten oder stärker dazu anzuregen [1]). Für die Erreichung des einen oder des anderen Zweckes geschähe es wohl, daß man mit Rücksicht darauf die Sätze der Strafgefälle für das Nichterscheinen in der Volksversammlung, für das Ablehnen von Aemtern oder für das Sichzurückziehen von richterlicher Thätigkeit, so wie für Nichtausübung des Rechtes, Waffen zu tragen und den Turnübungen sich beizugesellen, sowohl wie die Sätze der Lohnvertheilung für die Theilnahme an dem Allen nach Maaßgabe der Verschiedenheit des Vermögens der Reichen oder der Armen bestimme. Inwiefern aber bei dieser Bestimmung keine andere Absicht zu Grunde läge als die im Hintergrunde verborgen gehaltene, entweder die Macht der Reichen oder die der Armen zu stärken, beruhe die so angeordnete Einrichtung nur auf Täuschung und Schein; am Ende müsse doch aus dem, was nur ein scheinbar Gutes in sich enthalte, Uebles sich entwickeln [2]).

Daß überhaupt durch pfiffige Kunstgriffe und Scheinmaaßregeln in der Politik nichts dauerhaft Haltbares geschaffen werden könne, behauptete Aristoteles mit Recht. Ihm zufolge bestand das, worin allein die Sicherheit für die Dauer einer Verfassung gegeben sein könne, in einer auch von den Vornehmen gegen Geringe geübten Freundschaft und Nächstenliebe. Die an der Berechtigung zur Herrschaft Theil nehmenden Vornehmen verwies er daran, unter sich in demokratischer Gleichheit zu verkehren, die Anderen aber nicht durch Kränkungen zu beleidigen und selbst, wo es sich träfe, daß Einer geschickt zur Führung des Volks sich zeige, den in ihre Ge-

[1]) A. a. O. L. 5. c. 7. §. 2.

[2]) A. a. O. L. 4. c. 10. §§. 5—8.

meinschaft aufzunehmen und im Uebrigen sich davor zu hüten, die Menge in ihren Besitzthümern zu beeinträchtigen [1]). Daß überhaupt in jeder Art von Verfassung Anordnungen dahin getroffen würden, zu verhindern, daß irgend ein Beamter im Stande wäre, sein Amt zur Vergrößerung seines Vermögens zu mißbrauchen, hielt er eben so sehr für eine nothwendige Hauptsache als dies, daß darüber gewacht werde, daß kein einzelner Bürger, sei es durch einen großen Anhang von Freunden oder durch ein zu großes Vermögen, in übermäßiger Macht sich erhöbe. Durch einen solchen Mann werde die Sicherheit der Verfassung bedroht und um die so etwa einmal entstandene Gefahr zu entfernen, würde es zweckmäßig sein, die Thätigkeit eines solchen Mannes nach außen hin im Dienste des Staats zu verwenden [2]).

Um von jedem Staate das Verderben fern zu halten, sei es nöthig, daß die, die in demselben die höchsten Aemter zu verwalten hätten, drei Eigenschaften besäßen. Die erste sei Liebe zur bestehenden Verfassung; außerdem ein in vollem Maaße vorhandenes Geschick, um die Regierungsangelegenheiten gut zu leiten, und endlich drittens Tugend und Gerechtigkeit, wie sich diese jedesmal nach dem eigenthümlichen Charakter der bestehenden Verfassung bestimme [3]).

Als das Gefährlichste indeß für jeden Staat bezeichnet Aristoteles oft und wiederholt den Fall, daß nicht darüber gewacht werde, daß die Menge, die bei einer bestimmten Verfassung sich wohl fühle und deren Fortbestand wolle, stärker sei als die, die nach Neuerungen trachte. Vor Allem aber sei in Rücksicht auf jedes Verhältniß das Mittelmaaß zwischen den äußersten Gegensätzen inne zu halten; denn die Uebertreibung in der Durchführung demokratischer Prinzipien sei für Demokratien eben so gefährlich und verderbenbringend, wie

[1]) A. a. O. L. 5. c. 7. §. 3.
[2]) A. a. O. L. 5. c. 7. §. 7.
[3]) A. a. O. L. 5. c. 7. §. 14.

für Oligarchien die Uebertreibung in der Durchführung oligarchischer Prinzipien. In einem Staate, in welchem die demokratischen Grundsätze auf die äußerste Spitze getrieben wären, wolle Keiner mehr den verfassungsmäßigen Gesetzen Folge leisten, halte es vielmehr für Knechtschaft, solchen Geboten sich unterwerfen zu müssen und trachte nur dahin, in Selbstbestimmung seiner Eigensucht zu genügen. Das sei aber verkehrt. Denn man dürfe nicht glauben, daß ein der Verfassung gemäßes Leben Knechtschaft sei, es bringe vielmehr das Heil [1]).

So die Gerechtigkeit in aller und jeder Rücksicht preisend und verherrlichend, geht in seinen Betrachtungen über die Ursachen des Verderbens der Verfassungen und über die gegen sie anzuwendenden Maaßregeln Aristoteles auf einen Vergleich dessen, was das Wesen des Königthums oder was das der Tyrannis ist, über. Ihm zufolge ist das Königthum mit der Aristokratie verwandt, die Zwingherrschaft aber mit der auf die Spitze getriebenen Oligarchie und Demokratie. Deshalb, weil sie die Mängel und Gebrechen dieser beiden Verfassungen in sich trage und so an gedoppeltem Uebel leide, bringe auch den Beherrschten die Zwingherrschaft das größte Uebel. Das Königthum habe aus dem Bedürfniß des Schutzes für die Angeseheneren unter dem Volke seinen Ursprung hergenommen, und ein König wurde seiner sittlichen Vortrefflichkeit, tugendhafter Thaten oder edler Geburt wegen, aus den Angeseheneren, ein Tyrann aber aus dem Volke und der Menge eingesetzt, um das Volk gegen jede etwa von Seiten der Vornehmen gegen dasselbe versuchte Unbill zu beschützen. So belehre die Geschichte darüber, daß fast die meisten Tyrannen sich als Demagogen emporgeschwungen hätten, indem sie durch Verleumdungen der Vornehmen bei dem Volke sich eingeschmeichelt und das Vertrauen desselben sich erworben hätten. Diese demagogische Art, zur Tyrannenherrschaft zu gelangen, stamme

[1]) A. a. O. L. 5. c. 7. §§. 16. 22.

indeß aus einer späteren Zeit, in welcher schon ein feiner ausgebildetes Staatsleben sich entwickelt gehabt; in früheren Zeiten dagegen wären es theils Könige, die von der väterlichen Sitte abfallend nach zwingherrlicher Gewalt gestrebt hätten, theils durch Wahl des Volks oder in Oligarchien kraft der in diesen ihnen zustehenden Berechtigungen zu höheren Staatsämtern erhobene Männer gewesen, die ihre Stellung im Staat dazu gemißbraucht hätten, sich zu Tyrannen aufzuwerfen. Es wäre ihnen dies Werk leicht gelungen, weil die Einen im Besitz königlicher, die Anderen im Besitz amtlicher Macht gewesen wären [1]).

Läugnen aber lasse sich die aufgestellte Behauptung nicht, daß das Königthum der Aristokratie nahe stände; denn das Recht zur Herrschaft würde in jenem, wie in dieser nach der Würdigkeit bestimmt, möchte sie nun im eigenen Verdienste oder in dem des Geschlechts beruhen. Daß es über die Sicherheit des Besitzes der Wohlhabenden eben so sehr wache wie darüber, daß nicht im Uebermuthe dem Volke Kränkungen zugefügt würden, werde allgemein von jedem Könige verlangt. Einem Tyrannen gegenüber würde aber eine solche Forderung nicht erhoben; denn es stände fest, daß der Tyrann für das Gemeinwohl nur Sorge trage inwieweit dies seinem eigenen Vortheil entspräche. Des Tyrannen Zwecke bezögen sich nur auf die Lust, die eines Königs aber auf das Schöne. Daher trachte auch vorzugsweise der Tyrann nach dem Besitz von Geld und Gut, während der König nur um Ehrengewinn ringe. Des Königs Wächter würden unter den Bürgern gesucht, die des Tyrannen aber unter Fremden [2]).

Stehe so dem Geiste nach, der in ihr walte, die Tyrannis dem Königthum im Gegensatze gegenüber, so trage sie dagegen das Schlechte der Demokratie sowohl wie das der Oligarchie an sich. Mit der Oligarchie zeige sie Verwandt-

[1]) A. a. O. L. 5. c. 8. §§. 1—4.
[2]) A. a. O. L. 5. c. 8. §. 5. 6.

schaft darin, daß in ihr theils am Ende Alles doch auf Reichthum sich beziehe, theils kein Vertrauen auf die Menge herrsche. Für die zur Sicherung seiner Person und zur Stütze seiner Macht dienende Leibwache sowohl als auch für die Befriedigung seiner ausschweifenden Gelüste werde der Tyrann stets von Geldbedürfnissen bedrängt und sehe sich in die Nothwendigkeit gesetzt, seine ganze Thätigkeit auf den Zweck hinzurichten, sich Mittel zur Abhülfe jener Bedürfnisse zu schaffen. Die von Seiten der Menge her ihn bedrohende Gefahr aber halte stets sein Mißtrauen wach und nöthige ihn zur Entwaffnung derselben. Auch das sei der Tyrannis mit der Oligarchie gemein, daß hier wie dort der Haufe des niederen Volks aus der Stadt entfernt und an verschiedenen Orten vereinzelt angesiedelt würde. Die Verwandtschaft mit der Demokratie aber träte darin hervor, daß wie in dieser so in der Tyrannis ein steter Kampf gegen die Vornehmen und Angesehenen herrsche, um entweder durch ein hinterlistiges oder offenes Verfahren über dieselben Verderben zu bringen und sie als solche, die der bestehenden Herrschaft nebenbuhlerisch und hinderlich zur Seite ständen, zu bewegen, sich aus der Stadt zu entfernen [1]).

Daß in der Regel hauptsächlich von den Vornehmen und Angesehenen die Gefahr für Tyrannen ausgehe, bemerkt Aristoteles und führt als Grund davon dies an, daß, wer von ihnen nicht selbst herrschen wolle, wenigstens keine Neigung habe, sich knechten zu lassen. Jedem Alleinherrscher, der in seiner Stellung sich erhalten wolle, sei daher zu rathen, Niemandem Unrecht zuzufügen, noch in den Beherrschten Furcht oder Verachtung anzuregen; denn daraus entständen Hauptveranlassungen zur Unzufriedenheit und zur Anregung von Aufständen. Das aber, was am meisten beleidige, sei verletzender Uebermuth und unter Umständen auch Beraubung

[1]) A. a. O. L. 5. c. 8. §. 7.

danten zurückführen, daß Eigensucht un
ger den Staaten Unheil, Freundschaft
bereite [*]).

Als ganz besonders gefährlich b
dies, daß die Mitglieder der herrsche
und Zwietracht mit einander geriethen

Die Bildung eines echten König
Zeit Aristoteles deshalb für unmöglic
Unterwerfung der Gehorchenden unter
vor der sich zu beugen Gleichen die R
Nun sah er aber, wie in den hellenis
fänden, die er als Gleiche achten mus
sich auf eine der Erhabenheit und Wü
sprechende Weise auszeichne. Deshalb
Gründung einer Alleinherrschaft auf
mehr als nur auf dem der List ode
unternehmen wäre, und auf solchem W
thum hergestellt, sondern nur eine T
und Charakter er dem demokratischer A
oligarchischer völlig gleichstellte; denn
den beiden zuletzt genannten Verfassung
bestehe nur darin, daß in dieser ein,

zu bezeichnen, dient, was als das angegeben wird, worauf der Tyrann für den Zweck der Aufrechthaltung seiner Macht ganz besonders und vorzugsweise hinzuwirken habe. Drei Hauptpunkte werden in dieser Beziehung hervorgehoben. Als auf das erste Hülfsmittel für den angegebenen Zweck wird auf Dämpfung des Muthes der Unterthanen hingewiesen; denn ein Kleinmüthiger wage es nicht, auf Erregung von Unruhen sich einzulassen. Als zweites Moment wird Ausstreuen der Saat gegenseitigen Mißtrauens unter die Bürger bezeichnet; denn es verderbe die Tyrannis nicht, so lange nicht unter den Bürgern einige im Vertrauen zu einander sich genähert hätten. Darum ständen denn auch stets die Tyrannen den achtbaren und angeseheneren Bürgern als solchen feindlich gegenüber, die ihrer Herrschaft gefährlich wären, nicht blos darum, weil sie sich nicht willkürlich wollten beherrschen lassen, sondern auch darum, weil sie unter sich und gegen Andere Treue hielten und Niemanden verriethen.

Das Dritte, worauf hinzuwirken seiner Stellung nach der Tyrann sich genöthigt sehe, sei dies, daß die Macht der von ihm Beherrschten möglichst geschwächt werde; denn Keiner ginge an die Unternehmung eines Werks, dessen Ausführung seine Kräfte übersteige und so würde auch Niemand, dem die Macht dazu gebräche, den Versuch zur Herbeiführung des Umsturzes einer Tyrannis zu machen wagen [1]).

In der Regel handelten im Alterthum Tyrannen in einer den angegebenen Grundsätzen entsprechenden Weise. Wer ihnen gegenüber vor den Anderen sich auszeichnend hervorragte, den suchten sie ins Verderben zu bringen und den Hochherzigen aus dem Wege zu schaffen. Weder gemeinsame Wahlen noch Verbrüderungen zur Erweckung von Vertrauen und Freundschaft duldeten sie. Feindlich dagegen überwachten sie vielmehr Alles, worin edler Stolz und gegenseitiges Vertrauen sich hätte

[1]) A. a. O. L. 5. c. 9. §. 8.

regen können. Wissenschaftliche oder gesellige Verbindungen waren sie eben so wenig zu dulden geneigt, wie eine öffentliche Erziehung. Denn dies Alles würde Gelegenheit zur Anknüpfung genauerer Bekanntschaften, worin gegenseitiges Vertrauen sich stärkt, gegeben haben. Nur um den Tyrannen selbst, wie um den Mittelpunkt, sollte Alles, was irgendwie von Bedeutung war, sich gesammelt halten. Darum ward auch darauf geachtet, ob die Bürger der Stadt häufig sich zeigten und in den Vorzimmern der Wohnung des Tyrannen verkehrten. So blieb ihr Thun und Treiben weniger verborgen, und in der steten Dienstbarkeit, in der sie gehalten wurden, lähmten sich die Schwingen ihres Geistes. An Aufpassern, Horchern und Zuträgern fehlte es in der Regel den Tyrannen auch nicht. Außerdem verstanden sie auch das Geschäft der Aufhetzung ihrer Unterthanen gegeneinander zu betreiben. So suchten sie Freunde gegen Freunde, das Volk gegen die Vornehmen, die Reichen unter sich zu verfeinden. Um die Mittel für die Unterhaltung einer Leibwache herbeizuschaffen sowohl, als auch um die Gedanken der Unterthanen auf die Sorge für den Erwerb des täglichen Brots zu richten, und so deren Sinn von gefährlichen Anschlägen abzuwenden, ward auch darauf hingewirkt, das Volk in Armuth zu bringen. Zu den Mitteln, dies zu erreichen, gehörte übermäßige Erhöhung der Steuern. Daß, blos um die Unterthanen beschäftigt zu halten und für dasselbe fortwährend das Bedürfniß eines Anführers bestehen zu lassen, von Tyrannen Krieg angeregt ward, kam auch vor. Einen Grundsatz, nach welchem dies geschehen konnte, als einen dem Königthum angemessenen oder würdigen anzuerkennen oder gelten zu lassen, dies freilich entsprach der Gesinnung des Aristoteles nicht, wenn er vielleicht auch in Rücksicht auf das, was unter Umständen als klug zu achten sei, ihn nicht durchaus verwarf. Am schärfsten indeß trat der zwischen dem Geiste des Königthums und dem des Tyrannenthums waltende Gegensatz seinem Bewußtsein in dem Verhältnisse entgegen, nach

welchem sein Urtheil in der Art sich bestimmte, daß er veranlaßt ward, zu bemerken, das Königthum werde durch Freunde desselben beschützt, von Seiten des Tyrannenthums aber wären die Freunde mit dem größten Mißtrauen zu behandeln, indem sie am leichtesten im Stande wären, das auszuführen, wozu wohl Alle den Willen hätten [1]).

Sehr treffend wird so mit wenigen Worten der Gegensatz bezeichnet, in welchem die königliche Macht und die tyrannische sich gegenüberstehen. Daß die tyrannische Macht in ihrer Wurzel den Keim des eigenen Verderbens in sich trage, wird auch hinlänglich klar angedeutet. Die Ueberzeugung, die Aristoteles davon in sich trug, führte ihn denn auch auf Betrachtungen über einen anderen und dem angedeuteten geradezu entgegengesetzten Weg, den der Tyrann, um in seiner Macht sich zu erhalten, zu verfolgen habe. Derselbe müsse, meinte er, das Königthum sich zum Vorbilde nehmen und in Erwägung dessen, daß das Königthum dadurch seinen Sturz sich selbst bereite, daß es dem Tyrannenthum sich verwandt mache, müsse er sich bestreben, in seiner ganzen Handlungsweise der eines Königs ähnlich zu werden. Dabei habe er jedoch, was eben nicht dem Geiste des Königthums entspricht, darüber ernstlich zu wachen, daß er in der Art seine Macht fest erhalte, daß er nicht blos im Stande bleibe, mit dem Willen seiner Unterthanen, sondern auch gegen denselben seine Herrschaft zu behaupten. Denn er wäre verloren, wenn ihm jene, die ihm als Stütze verbleiben müsse, gebrochen wäre. Sonst aber habe er so zu handeln, daß er den Schein eines königlichen Benehmens um sich verbreite. Vor Allem habe er denen gegenüber, die in mühseliger Anstrengung und Arbeit ihre Tage dahinleben müßten, den Schein zu vermeiden, als ob er in leichtsinniger, unnützer oder gar üppiger Weise das Vermögen der Gemeinde verschwende. Weiter auch dürfe er Abgaben

[1]) A. a. O. L. 5. c. 9. §§. 2—5.

und öffentliche Leistungen nur unter dem Vorwande beizutreiben suchen, daß das öffentliche Wohl es erheische. Nicht schroff, aber mit Würde müsse er auftreten, um in den sich ihm Nahenden nicht sowohl Furcht, als vielmehr Ehrfurcht zu erregen. Ganz besonders habe er in seinem Benehmen das zu vermeiden, was ihm in irgend einer Weise Verachtung zuziehen könne, und alle Sorgfalt darauf zu verwenden, bei dem Volke sich in hohe Achtung zu setzen. Handlungen leichtsinnigen Uebermuths dürften weder von ihm, noch von irgend Einem aus seiner Umgebung ausgehen und der Weiberherrschaft sei auch kein Raum zu gestatten. Denn nur zu oft habe weiblicher Uebermuth Tyrannenherrschaft ins Verderben gebracht. Was Schwelgerei und Ueppigkeit beträfe, so müsse in dieser Rücksicht gerade das Gegentheil von dem geschehen, was häufig als Tyrannenart erscheine. Denn Mancher ergäbe sich derselben nicht blos Tage lang, sondern thue dies auch ganz öffentlich, um von den Anderen als ein glücklicher und seliger Mann bewundert zu werden. In dieser Rücksicht sei indeß Mäßigung zu empfehlen oder wenigstens dies, den Schein der Enthaltsamkeit zu retten.

Auch müsse der Tyrann dem Volke die Meinung einzuflößen suchen, daß er Alles auf den Dienst der Götter sich Beziehende mit ganz besonderem Ernst behandele; denn theils werde von dem, der für einen die Götter fürchtenden Mann gehalten würde, weniger erwartet, daß er sich gesetzwidriger Handlungen schuldig machen sollte, theils auch wage man deshalb, weil er des Schutzes der Götter genösse, kaum, gegen ihn sich zu erheben.

Zweckmäßig übrigens zwar sei es, die Tüchtigen nach ihrem Verdienst so zu ehren, daß in ihnen kaum die Hoffnung auf ein Erringen höherer Ehren in Freistaaten sich regen könne, wohlgethan würde es dabei auch sein, daß der Tyrann selbst die Ehren austheile, etwaige Strafen aber durch Andere, die an der Regierung Theil nähmen, und durch die Gerichte

vollziehen ließe. Niemals jedoch dürfe bei einer Alleinherrschaft ein Einzelner neben dem Fürsten zu hoch gestellt werden. Wären aus irgend welchem Grunde Erhebungen gewisser Personen als zweckmäßig zu erachten, so müßten solche in Mehrzahl geschehen, damit Wächter, die sich gegenseitig beobachteten, daß Keiner etwas dem gemeinsamen Herrn Gefährliches unternähme, einander zur Seite gestellt würden. Männer kühnen Charakters, die nur zu leicht geneigt wären, Allerlei zu unternehmen, müßten stets fern gehalten werden; ergäbe es sich aber, daß es gerathen sei, irgend Jemandem die ihm verliehene Macht wieder zu entziehen, dann dürfe dies nur mit Vorsicht allmählig, nicht aber plötzlich und auf einmal geschehen. Davor, durch Beleidigungen Haß und Rachsucht gegen sich aufzuregen, habe der Tyrann ganz besonders sich zu hüten. Den verschiedenen Parteien der Reichen und der Armen müsse er zwar die Ueberzeugung einzuflößen wissen, daß ihr beiderseitiges Wohlergehen mit dem Bestande seiner Herrschaft verknüpft sei, und daß weder die Einen noch die Anderen in ihren Rechten verletzt würden; diejenige Partei jedoch, die er als die stärkere erkannt habe, müsse er vorzugsweise an sich zu knüpfen bestrebt sein. Gelänge ihm dies, so sähe er sich nicht in die Nothwendigkeit versetzt, zur Befreiung der Sklaven oder zur Entwaffnung der Bürger zu schreiten. Denn es genüge alsdann in Rücksicht auf die Macht, diejenige Partei, die sich ihm anschlösse, da sie stärker wäre, als die, deren Genossen auf Neuerungen bedacht wären [1]).

Um indeß in Rücksicht auf das, was dem Tyrannen in Bezug auf sein Handeln zu rathen sei, nicht zu weit ins Einzelne sich zu verlieren, geht Aristoteles auf eine Zusammenfassung des Gegenstandes unter allgemeine Gesichtspunkte über und bemerkt dabei, wie es einleuchtend sei, daß der Zweck darin bestehen müsse, den Schein einer Tyrannenherrschaft verschwin-

[1]) A. a. O. L. 5. c. 9. §§. 10—19.

im Auge behielte. Die Vornehmen habe
liches Benehmen zu gewinnen, die Menge
führer zu leiten. Daraus ergäbe sich n
Herrschaft einen schöneren und beneiden
annähme, indem er über trefflichere, n
Menschen herrschen und nicht gehaßt nc
Regierung aber auch Dauerhaftigkei
[illegible]nnen würde [1]).

Wenn der Tyrann sich bestrebe, in
das Bild eines königlichen Lebens darzu
Aristoteles, würde er auch in seiner G
sich zuwenden oder doch halbgut und nic
nur halblasterhaft sein [2]). So in der H
nen auch noch auf die Bahn der Tugent
der Philosoph unternommen, ihm das L
Lebens vorzuzeichnen und war dabei, in
trachtung dessen, was Nutzen und Vort
Herrschaft Dauer verleihe, ausgegangen n
von der Seite der Klugheit her auf den S
Auch die Erfahrung nahm er dabei in A
daß, wenngleich die Tyrannis eine Verfa
die Oligarchie, in der Regel die kürzeste S

keit und durch Sorgfalt für das Wohl des Volks Haltbarkeit gewänne [1]).

Das Verderben der Staaten und den Untergang der Verfassungen bezieht ihren Ursprüngen nach Aristoteles, wie Platon, im Wesentlichen nur auf das Abweichen von der Bahn der Tugend und Sittlichkeit.

[1]) A. a. O. L. 5. c. 9. §§. 21. 22. 23.

